الرؤية الكونيّة التوحيدية

آية الله الشهيد مرتضى المطهري







الكتاب: الرؤية الكونية التوحيدية

المؤلف: الشهيد مرتضى المطهري

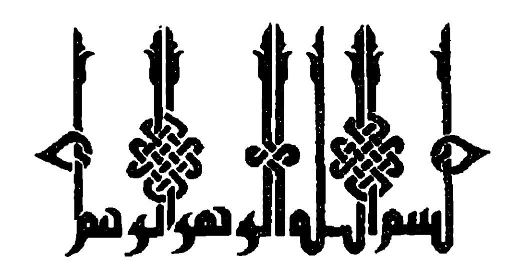
المترجم: محمد عبدالمنعم الخاقاني

الناشر: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي الجمهورية الاسلامية في ايران. طهران ـ ص. ب ١٤١٥٥/١٣١٣

المطبعة: علامه طباطبائى ـ طهران

التاريخ: الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ. ق/١٩٨٩ م

طبع منه: ٣٠٠٠ نسخة



مقدمة الناشر:

هذا الكتاب .. رغم صغر حجمه .. عظيم الأهمية !

ذلك أنه يتعرض لأهم مسألة فلسفية حياتية وهي مسألة تصور الانسان المسلم عن الكون والحياة والانسان .. فان هذا التصور هو الذي يحدد المسار الحياتي للانسان ، وبه يختلف المجتمع الاسلامي عن غيره تمام الاختلاف .. ولن نستطيع مطلقاً ان نفصل بين المسألة الفلسفية والمسألة الحياتية الاجتماعية .

ومما يزيد الكتاب أهمية ان مؤلفه هو سماحة آية الله المطهري شهيد الثورة الاسلامية ومنظرها بما له من باع واسع في العلوم الفلسفية والانسانية .

فنرجو اذن ان يطالعه القراء بكل دقة وامعان . والله الموفق .

معاونية العلاقات الدولية

في

منظمة الاعلام الاسلامي

المواضيع	رقم الصفحه

مقدمة
لرؤية كونية اسلامية

ان أي اسلوب و أية فلسفة في الحياة لابد ان يكونا مبنيين ـ شئنا ذلك ام أبينا ـ على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقيم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل.

ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، ويعتبر هذا أساسا وخلفية فكرية لذلك المبدأ.

ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم «الرؤية الكونية».

ويعتمد كل واحد من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعية على رؤية كونية معينة.

ان كل الاهداف التي يعلنها مبدأ ما ويدعو الناس الى الحرص عليها، وكل الاساليب التي يعيّنها، وكل الواجبات والمحرمات التي يُنشئها، وكل المسؤوليات التي يوجدها؛ ليست إلّا نتائج لازمة وضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الاساسية له.

ويقسم الحكماء الحكمة الى قسمين:

١ـ الحكمة النظرية: وهي تصور الوجود كما هو في الخارج.

٢ـ الحكمة العملية: وهي فهم خط سير الحياة كما ينبغي ان يكون.

فـ «ما ينبغـي» نتيجة منطقية لـ «ما هو موجود» ، وعلى الأخص تلك المـوجودات الـتي تـتكفل بـتـوضيحهـا الـفلسفة الأوليـة والحكمة المتعلقة بماوراء الطبيعة.

الإحساس بالكون ومعرفة الكون

ينـبغـي أن لا يختلط علـينـا الأمـر في تعبير «الـرؤ يـة الكـونـيـة» فـنحمـلها على مـعنى «الإحساس بالكـون» ، وذلـك بسبب اسـتعمال كلمة «الرؤ ية» المأخـوذة من «النظر» الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى «الرؤ ية الكونـية» هو «معرفة الكـون» ، وبهذا المعنى فهـي ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة «المعرفة».

و «المـعـرفـة» مــن مختصـات الإنسـان، و «الاحســاس» لـيس كـذلك ، لأنـه من المشـتركـات بين الانسـان و سائـر الأحيـاء، ولهذا كانت «معرفـة الكـون» من مختصات الانسان، ومـن المواضـيع التـي تتعلق بقوة العقل والتفكير.

و كـثير مـن الحـيوانات متقـدم على الانسـان من حيث الإحساس بالكون، فقسم منها مـزود ببعض الحواس التـي يفـتقـدها الإنسان، كما يقال بأن بعض الطيـور يـتمتع بحسٍّ يشبه الـرادار. وقسـم آخر يشترك مـع الإنسـان في بعض الحـواس ولكنهـا عـنـد الحـيوانـات أقوى وأكثر حساسية، والأمثلة لـذلك كثيرة؛ منها قوة البصـر في النسور وقوة الشم في الكلاب أو النمل، ويقال إن منها أيضا قوة السمع في الفأر.

ويـفضل الانسان كل الأحياء في «مـعـرفة الكون» أي في الرؤ ية العـميـقة للـكون. والحـيوان لا يستطيع سـوى الاحساس بـالكون، اما الانسان فهو يستطيع ـ بالاضافة الى ذلك ـ ان يفسره ويحلله.

فما هـي المعرفة؟

وما هي العلاقة بين الاحساس والمعرفة؟

وما هي العناصر التي تدخل في مسألة المعرفة وهي ليست موجودة في الاحساس؟

ومن أين جاءت هذه العناصر واقتحمت عالم الذهن؟

وما هي طريقة عملْ المعرفة؟

وما هو المقياس الذي نستطيع بواسطته ان نميّز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الخطأ؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي يشكل البحث فيها كتابا مستقلا[1]، ولهذا فنحن لا نستطيع ان ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

ولكن المتيقن ان الاحساس بشيء غير معرفة ذلك الشيء، فالمعرض الواحد يراه الجميع بشكل واحد ولكن افراداً معدودين فقط هم الذين يستطيعون تفسيره، وفي بعض الأحيان يقدمون تفسيرات مختلفه له.

أنواع الرؤى الكونية

إن الرؤية الكونية أو المعرفة الكونية، وبعبارة أخرى تفسير الانسان للكون يكون على ثلاثة انواع، أي انه يمكن استلهامه من ثلاثة منابع:

١ـ العلم.

٢ـ الفلسفة.

٣ـ الدين.

---

(١) ان اول كتاب تغرزه الحوزة العلمية في قم يتناول مسألة «المعرفة في القرآن» هو «دروس من المعارف القرآنية»، وسوف ينشر قريبا باذن الله.

«المؤلف»

اذن فالرؤية الكونية على ثلاثة انواع:

١ـ العلمية.

٢ـ الفلسفية.

٣ـ الدينية.

الرؤية الكونية العلمية

لننظر الآن الى اي حد يستطيع العلم ان يمنحنا البصيرة والرؤية الواضحة.

فالعلم قائم على أساسين: الفرضية، والتجربة.

والعالم عندما يحاول أن يكتشف أو يفسر ظاهرة من الظواهر فهو يفترض بشأنها فرضية ثم يجرِّبها عمليا في المختبر، فاذا ظهرت النتائج مؤيدة لفرضه؛ أصبحت مقبولة على أساس أنها أصل علمي، وتستمر قيمتها العلمية حتى تؤيد التجارب فرضية أخرى أكمل منها، وحينئذ تخلي الفرضية السابقة مكانها لهذه الفرضية الجديدة.

وعلى هذه الصورة يتقدم العلم في اكتشاف العلل والمعلولات والآثار. وهو يكتشف علة الشيء أو معلوله بواسطة التجربة العلمية ثم يخطو نحو علة تلك العلة او معلول ذلك المعلول ويواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح به الامكانيات.

ولما كان العلم معتمدا على التجارب المختبرية فهو يتمتع ببعض المزايا ولكنه مصاب في الوقت نفسه ببعض النقائص.

ومن اعظم ميزات الاكتشافات العلمية انها دقيقة وجزئية ومحدودة. فالعلم قادر على ان يمنح الانسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد، وهو قادر على ان يملأ كتابا من المعارف وهي تدور كلها حول ورقة شجرة معينة.

والميزة الاخرى للعلم هي انه لما كان يطلع الانسان على القوانين السائدة في اي موجود فهو يمهد السبيل لسيطرة الأنسان وتسلطه على تلك الموجودات، ومن هنا ينتشر التصنيع وتنمو التكنولوجيا.

ومع كون هذا العلم دقيقا ومحدودا وجزئيا ويستطيع ان يطلعنا على آلاف المسائل المتعلقة بالامور الجزئية فان دائرته محدودة.

محدودة بأي شيء؟

إنها محدودة بالتجربة.

فهو يتقدم في المجالات التي يمكن إخضاعها عملياً للتجربة.

ولكن أمن الممكن ان نحصر الوجود وابعاده كلها في دائرة التجارب المختبرية؟

فالعلم مثلا يتقدم عمليا الى حد معين خلال بحثه عن العلل والاسباب او عن المعلولات والمسببات، ثم يصل بعد ذلك الى مرحلة ليس له من جواب عليها سوى «لا اعلم».

والعلم يشبه المصباح الذي يشع النور في ظلمة لانهاية لها فهو يضيء منطقة معينة ولا يستطيع ان ينير ماوراء حدود تلك المنطقة.

أتكون للكون بداية ونهاية؟ ام هو لا نهائي من كلتا الناحيتين؟

هذه الأسئلة وأمثالها أهي قابلة للتجربة والاختبار؟ ام ان العالم عندما يصل الى هذه النقطة من البحث فهو - بوعي منه او بدون وعي - يجلس الى المائدة الفلسفية ويسكت جوعه بها.

والعلم يرى ان الكون يشبه كتاباً قديما قد ضاع اوله وآخره، فلا نعلم شيئا عن اوله ولا عن آخره، ولهذا اصبحت الرؤية الكونية العلمية تبحث عن معرفة الجزء وليس عن معرفة الكل.

والعلم يطلعنا على اوضاع بعض اجزاء الكون، وليس بامكانه ان يتحدث عن شكل وشخصية الكون بأجمعه.

وحال المعرفة العلمية عند العلماء حال المعرفة للفيل عند اولئك الذين راحوا يتحسسونه في الظلام فمن تحسس اذنه تخيل أنها مروحة يدوية، ومن تحسس رجله تخيل أنها عمود، ومن تحسس ظهره تخيل أنه سرير.

وهناك نقص آخر في الرؤية الكونية العلمية يحول دون ان تكون أساسا للأيديولوجية، ويتمثل هذا النقص في أن العلم متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية، أي من ناحية كشف الواقع كما هو موجود، ومن ناحية جلب الإيمان بشكل الوجود وكيفيته.

ويتغير شكل الكون ـ من وجهة النظر العلمية ـ يوما بعد يوم، لأن العلم قائم على أساس الفرضيات والتجارب، وليس قائما على أساس البديهيات العقلية الأولية. والكل يعلم ان للفرضيات والتجارب قيمة مؤقتة. ولهذا كانت الرؤية الكونية العلمية متزلزلة وغير ثابتة ولا يمكن ان تصبح أساساً للإيمان. والإيمان يتطلب أساسا مستقراً وغير متزلزل، ومتصفاً بصفة الخلود.

وتقصر الرؤية الكونية العلمية ـ بحكم محدودية وسائل العلم (الفرضيات والتجارب) ـ عن الجواب عن مجموعة من الأسئلة المهمة في المعرفة الكونية والتي تعتمد الأيديولوجية على الجواب القطعي بشأنها، من قبيل:

من أين جاء هذا الكون؟

وإلى أين هو ذاهب؟

وأي موقع من الكون نحتله نحن؟

أللكون ـ من حيث الزمان ـ أول وآخر ام لا؟

ومن حيث المكان كيف يكون؟

والوجود من حيث المجموع أيتصف بالصحة أم بالخطأ؟

أهو حق أم عبث؟

قبيح أم جميل؟

أهناك سنن ضرورية ولا تتغير هي التي تسود الكون؟

ام لا توجد سنن غير قابلة للتغير؟

والوجود في مجموعه أهو مخلوق واحد حي ذو شعور؟

أم هو ميت لا شعور فيه، ووجود الانسان فيه صدفة واستثناء؟

والموجود أيؤول إلى العدم؟ والمعدوم أيتحول إلى الوجود؟

وإعادة المعدوم أهي ممكنة أم مستحيلة؟

والكون والتاريخ أهما يتكرران بنفسيهما ودون تغيير ولو بعد ملايين السنين؟ (نظرية دوروكور)

والوحدة هي المسيطرة أم الكثرة؟

والكون أهو ينقسم إلى الكون المادي وغير المادي، والمادي لا يشكّل غير قسم صغير من مجموع الكون؟

والكون أهو بصير وتشرف على هدايته قوة عظمى؟

أم هو أعمى ويتخبط في مسيره؟

والكون أهو عادل مع الانسان ويلبي حاجاته؟

والكون أيوجد له رد فعل حسن اورديء تجاه أعمال الإنسان الحسنة أو الرديئة؟

أتوجد حياة خالدة باقية بعد هذه الحياة الزائلة الفانية؟

وكثير من هذه الأسئلة التي من هذا القبيل.

وليس للعلم إلّا موقف واحد تجاه هذه الأسئلة وهو: «لا أعلم»، لأنه لا يستطيع أن يدخلها إلى مجال التجربة؛ انه يستطيع فقط الإجابة عن المواضيع الجزئية والمحدودة، ولكنه عاجز عن إعطاء تصور كلي للكون.

ونوضح هذا الموضوع بمثال من الحياة العادية:

قد يكون هناك انسان يعرف بدقة «حارة» معينة من مدينة طهران، بحيث يستطيع -اعتماداً على ذاكرته- ان يصف شوارعها وازقتها وحتى بيوتها. والى جانبه انسان آخر يعرف بهذا الشكل «حارة» أخرى من نفس المدينة. وثالث ورابع وخامس يعرفون «الحارات» الأخرى من طهران... بحيث اذا جمعنا كل هذه المعلومات فسوف تتكون لدينا صور واضحة عن كل جزء من اجزاء طهران.

ولكن اذا عرفنا طهران بهذا الشكل أنكون قد عرفناها من كل الجهات؟

أنكون قد ظفرنا بصورة كلية عن طهران؟

مثلا: ما هو شكل طهران في مجموعها؟

أهي مربعة ام بشكل دائرةام مثل ورقة الشجرة؟ وورقة أية شجرة؟

وأية روابط تربط تلك «الحارات» فيما بينها؟

وكيف تكون خطوط عربات السير التي تربط «الحارات» ببعضها؟

وطهران في مجموعها أهي جميلة أم قبيحة؟

كلّا... إننا لم نستطع أن نحيط بهذه الأمور علما.

وإذا أردنا أن نحيط بها علماً ونعرف طهران أهي جميلة أم قبيحة فلابدّ لنا من أن نحلّق بالطائرة في سماء طهران لنلتقط صورة كلية عن المدينة.

ولهذا قلنا إن العلم عاجز عن إعطاء الأجوبة الصحيحة للأسئلة الأساسية واللازمة للرؤية الكونية، أي حول الانطباعات الكلية عن

مجموع الكون وشخصيته.

وبغضّ النظر عن كل ما مرّ فإنّ قيمة الرؤية الكونية العلمية قيمة عملية وفنية وليست قيمة نظرية، والذي يصلح ليكون قاعدة للأيديولوجية إنما هو القيمة النظرية وليست العملية.

والقيمة النظرية للعلم هي في أن يكون واقع الكون كما تعكسه مرآة العلم. أمّا القيمة العملية والفنية له فهي أنّ العلم ـ سواء أكان مبينا للواقع أم لم يكن ـ يمنح الانسان القدرة العملية على الإنتاج.

والفن الصناعي وتكنولوجيا هذا العصر مظهر للقيمة العملية والفنية للعلم.

ومن عجائب العلم في عالمنا اليوم انه بمقدار مازاد من قيمته الفنية والعملية فهو قد قلّل من القيمة النظرية.

والذين ينظرون من بُعد يتخيلون ان تقدم العلم قد جاء من استنارة الضمير البشري، ومن وجود الإيمان والاطمئنان بالواقع كما يعرضه علينا العلم، وقد رافق هذا تقدمه في الجهات العملية التي لا يمكن إنكارها.

بينما الواقع يثبت عكس هذا تماما[٢].

وبما قلناه اتضح أن الأيديولوجية محتاجة إلى لون من الرؤية الكونية المتصفة بالصفات الآتية:

١ـ أن تكون قادرة على الإجابة عن الأسئلة في معرفة الكون والمتعلقة بكل الكون وليس بجزء خاص منه.

---

(٢) من أراد التوسع فليرجع الى كتاب «الرؤية الكونيةالعلمية» تأليف برتراند راسل، الفصل المتعلق بـ «حدود الأسلوب العلمي» الذي يتضمن نفي القيمة النظرية للعلم.

«المؤلف»

٢ـ أن تفرز معرفة ثابتة الأسس وخالدة بحيث يمكن الاعتماد عليها، وليست معرفة مؤقتة وزائلة.

٣ـ أن تكون لما تقدمه قيمة نظرية كاشفة عن الواقع وليست قيمة عملية وفنية صرفة.

وممَّا قلناه يتبين أن العلم ـمع كل الميزات التي يجمعها من الجهات الأخرىـ يفتقد هذه الأمور الثلاثة سابقة الذكر.

الرؤية الكونية الفلسفية

إن الرؤية الكونية الفلسفية تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤية الكونية العلمية، ولكن عوضا عن ذلك فإنَّ الرؤية الكونية الفلسفية تتصف بلون من الجزم واليقين لأنها تعتمد على سلسلة من الأصول التي هي:

١ـ بديهية ولا يمكن إنكارها، وهي تتقدم بأسلوب البرهان والاستدلال.

٢ـ عامة وشاملة وهي من أحكام الموجود بما هو موجود.

ولهذا لا نلحظ فيها ذلك التزلزل واللّاثبات اللذين تتصف بهما الرؤية الكونية العلمية، ولا نلحظ فيها أيضا التحديد الذي كان في تلك .

والرؤية الكونية الفلسفية تجيب عن تلك المواضيع التي تشكل القاعدة لأية أيديولوجية.

والتفكير الفلسفي يوضح صورة الكون بشكل عام.

والرؤية الكونية العلمية والفلسفية كلتاهما مقدمة للعمل ولكن بشكلين مختلفين، فالرؤية الكونية العلمية مقدمة للعمل حيث أنها تمنح الانسان القدرة على «التغيير» و«التصرف» في الطبيعة،

وتجعله مسلَّطا عليها بحيث يستغلُّها فيما يحقق آماله ورغباته.

أمّا الرؤية الكونية الفلسفية فهي مقدمة للعمل ومؤثرة فيه من جهة أنها تعين له اتجاه العمل، والطريق التي يختارها الانسان في الحياة. وهي تؤثر في رد فعل الإنسان أزاء الكون، وتعين له مواضيع تفكيره فيما يدور حول الكون، وتضفي لوناً خاصاً على نظرته للوجود والكون. وهي تزود الانسان بفكرة أو تسرق منه فكرة. تعطي حياته معنى، أو تقذف به إلى ساحات العبث والضياع.

ولهذا قلنا إن العلم ليس قادراً على إعطاء الإنسان رؤية كونية تصلح لأن تكون قاعدة لأيديولوجيته. أمّا الفلسفة فهي قادرة على ذلك.

الرؤية الكونية الدينية

إذا اعتبرنا كل إبداءٍ لوجهة نظر كلية حول الوجود والكون رؤية كونية فلسفية مع قطع النظر عن مبدأ تلك الرؤية الكونية ما هو، أهو القياس والبرهان والاستدلال، أم الوحي من عالم الغيب. إذا كان كذلك فلابدّ من اعتبار الرؤية الكونية الدينية نوعاً من أنواع الرؤية الكونية الفلسفية.

والرؤيتان تعيشان في أفق واحد، بخلاف الرؤية الكونية العلمية.

أمّا إذا لاحظنا مبدأ المعرفة فإنَّ الرؤية الكونية الدينية والرؤية الكونية الفلسفية نوعان مختلفان.

وفي بعض الأديان ـ كما في الاسلام ـ اتخذت المعرفة الدينية للكون ـ في صميم الدين ـ لوناً فلسفياً، أي طريقاً استدلالياً، وهذا يعني أن المواضيع التي استعرضها ذلك الدين معتمدة على العقل والاستدلال

والبرهان، ولهذا كانت الرؤية الكونية الإسلامية رؤية كونية عقلية وفلسفية في الوقت نفسه.

ولهذه الرؤية ميزتا الرؤية الكونية الفلسفية وهما: الثبات والخلود، والأخرى العموم والشمول. وبالاضافة الى هذا فانها تتمتع بميزة تفتقدها الرؤيتان الكونيتان: العلمية والفلسفية، وهي القداسة التي تهيمن على اسس تلك الرؤية.

والايديولوجية تتطلب ايمانا، وعندما يتعلق الايمان بمبدأ فانه يوفر له فرصة الاعتقاد بالخلود وعدم تغيير الاصول مما لم يتوفر في الرؤية الكونية العلمية، وبالاضافة الى هذا فانه يوفر له الشعور بالاحترام الى حد القداسة.

ويتضح من هذا أن الرؤية الكونية لا تصبح اساساً للأيديولوجية ولا أرضيّة للإيمان إلّا إذا كانت ذات صبغة دينية.

ونستنتج من كل مامر أنّ الرؤية الكونية لا تكون أساسا للأيديولوجية إلّا في حالة واحدة وهي تلك الحالة التي تجمع فيها بين سعة التفكير الفلسفي وعمقه، وحرمة الاصول الدينية وقداستها.

ما هو المعيار في الرؤية الكونية الجيدة؟

الرؤية الكونية الراقية هي تلك التي تجمع هذه الصفات:

١ـ إمكان إثباتها بالاستدلال. وبعبارة اخرى:

أن تكون محمية من ناحية العقل والمنطق.

٢ـ أن تعطي الحياة معنى، وتجتث من الأذهان فكرة العبث في الحياة وفكرة أن كلّ الطرق والوسائل تؤدي إلى الضياع والفراغ.

٣ـ أن تكون قادرة على إحياء الآمال وتفجير الحماس وبعث الطموح.

٤ ـ أن تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية؛ الحرمة و القداسة.

٥ ـ أن تخلق الالتزام، وتحقق الشعور بالمسؤولية.

فمنطقية الرؤية الكونية توفر لها فرصة الموافقة العقلية، وتفتح أمامها أبواب العقول، وترفع من طريقها الإبهام والظلمة التي هي من الموانع الضخمة عمليا.

وأمّا قدرتها على إحياء الآمال فإنّها تمنحها الجاذبية والقدرة على الاستقطاب، وتبعث في أوصالها القوة والحرارة.

أمّا سريان القداسة من الرؤية الكونية إلى الأهداف المبدئية فهو يدفع الأفراد ليتجاوزوا ذواتهم ويضحوا في سبيل تلك الاهداف. ومادام المبدأ غير قادر على إضفاء القدسية على أهدافه، وعلى إيجاد روح التضحية في الأفراد بالنسبة إلى تلك الأهداف، فإنه سوف يبقى عاجزاً عن ضمان التنفيذ.

أمّا المسؤولية والالتزام في الرؤية الكونية فإنّها تغرس الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته ومجتمعه في أعماق ضميره.

الرؤية الكونية القائمة على التوحيد

ان كل هذه الميزات التي تجمعها الرؤية الكونية الجيدة تتوفر في الرؤية الكونية القائمة على التوحيد، ولا توجد رؤية غيرها جامعة لكل هذه الخصائص.

وهذه الرؤية التوحيدية تعني ادراك أن الكون قد أُبدع بإرادة حكيمة واحدة، وأن نظام الوجود مشيد على أساس الخير والجود والرحمة وإيصال الموجودات الى كمالاتها اللائقة بها، وتعني أيضا أن للكون «قطباً واحداً» و«محوراً واحداً». وتعني أنَّ ماهية الكون

«هـي منه» (إنّا لله)، وأنها «إليه تتجه» (إنّا إليه راجعون).

وكل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في «اتجاه» واحد. ولم يخلق اي موجود عبثا وبلافائدة ولا هدف. والكون يدار بواسطة سلسلة من الانظمة القطعية التي تسمى بـ «السنن الإلٰهية». والانسان يتمتع من بين الموجودات بالشرف والكرامة، وله رسالة خاصة وواجب معين، وهو مسؤول عن تكميل وتربية ذاته وإصلاح مجتمعه، فالكون مدرسة للإنسان، والله يجازي الإنسان حسب نيته ومحاولاته.

وهذه الرؤية التوحيدية مسلحة بقوة المنطق والعلم والاستدلال. وفي كل ذرة من ذرات الكون توجد دلائل على وجود الله الحكيم العليم، وفي كل ورقة من شجرة يوجد كتاب من معرفة الله.

وتعطي هذه الرؤية للحياة معنى وهدفا وروحاً، لأنها تضع الإنسان في طريق الكمال، فهو دائما يتقدم ولا يقف أبداً عند أيّ حدٍّ معيّن.

ولهذه الرؤية التوحيدية جاذبية، وهي تبعث في أوصال الإنسان النشاط والحماس، وتعرض أمامه أهدافاً رفيعة ومقدسة فتكوّن منه إنساناً باذلاً مضحياً.

وهي الرؤية الكونية الوحيدة التي تعطي معنىً لالتزام ومسؤولية الافراد، كل منهم أزاء الآخر، كما أنها تحفظ الإنسان من السقوط في الهاوية المخيفة للعبثين والمنادين بالضياع واللّافائدة.

الرؤية الكونية الاسلامية

إن الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية، وقد فسر التوحيد في الاسلام بأنق وأنظف صورة. ففي الاسلام لا يوجد لله

نظير: «ليس كمثله شيء». (الشورى/ ١١).

فهو ليس له شبيه ولا يمكن تشبيه أيِّ شيء به سبحانه.

والله ليس بحاجة على الاطلاق، فالكل محتاج اليه، وهو ليس بحاجة إلى أيِّ أحد:

«أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد». (فاطر/ ١٥).

والله يعلم بكل شيء وقادر على كل شيء:

«إنَّه بكل شيء عليم». (الشورى/ ١٢).

«إنَّه على كل شيء قدير». (الحج/٦).

وهو سبحانه في كل مكان ولا يخلو منه مكان، ولا يختلف بالنسبة إليه أعلى مكان في السماء وأدنى مكان في الأرض، وفي أيِّ مكان نقف فنحن واقفون امامه:

«فأينما تولوا فثمَّ وجه الله». (البقرة/ ١١٥).

وهو يعلم بمكنونات القلب وخواطر الذهن وهواجس النفس وبكل نية وقصد:

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه». (ق/١٦).

وهو أقرب إلى الإنسان من كل شيء:

«ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». (ق/١٦).

وهو مركز الكمالات ومنزَّه من كل نقص.

«ولله الأسماء الحسنى». (الأعراف/ ١٨٠).

وهو ليس بجسم ولا يُرى بالعين:

«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار». (الأنعام/١٠٣).

والرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية تنظر الى الكون باعتباره أحد المخلوقات التي تحفظ بالإرادة والعناية الإلٰهية، ولو ابتعدت عنها تلك العناية الإلٰهية لأسلمتها إلى الفناء والعدم.

ولم يخلق الكون عبثاً ولا باطلاً وليس للّعب، بل هناك أهداف حكيمة تكمن وراء خلق الإنسان والكون. ولم يخلق أيّ شيء في غير محله أو من دون حكمة ولا فائدة. والنظام الموجود هو أحسن نظام وأكمله. والكون قائم على أساس الحق والعدل. وقد نظّم العالم على أساس الأسباب والمسبّبات. ولابد لنا من ان نبحث في كل نتيجة عن مقدمتها وسببها الخاص، ولابدّ أيضا من ان ننتظر من كل مقدمة نتيجتها المعينة، ومن كل سبب مسببه الخاص.

والقضاء والقدر الإلٰهي قد شاء أن يوجد كل موجود عن طريق علته الخاصة فقط. والقضاء والتقدير الإلٰهي لأيّ شيءٍ إنما هو نفس التقدير لسلسلة علله[٣].

وتجري الإرادة الإلٰهية في الكون بصورة «سُنَّة» أي بصورة قانون وأصل كلي، والسنن الإلٰهية لا تتغير، وكل تغيير يقع إنما هو حسب تلك السنن، وخير الدنيا وشرها للإنسان يرتبط بلون سلوك الإنسان في العالم ونوعية عمله ورد فعله. وأعمال الانسان الطيبة والسيئة لا تخلو من ردود الفعل في هذا العالم، بالإضافة إلى عودتها في العالم الآخر بصورة جزاء ومكافأة، والتكامل والتدريج من قوانين الله وسننه، والكون ليس إلّا مهداً لتكامل الإنسان.

والقضاء والقدر الإلٰهي مسيطر على كل الكون، والإنسان بحكم هذا القضاء والقدر- حر مختار مسؤول ومسلط على مصيره الخاص. ويتمتع بالكرامة والشرف الذاتيين وهو مؤهل للخلافة الإلٰهية، والدنيا والآخرة ترتبطان ببعضهما، وارتباطهما يشبه ارتباط مرحلة البذر بمرحلة الحصاد للزرع، فكل أحد يحصد ما كان بذر.

---

(٣) ليرجع من شاء الى كتاب «الانسان والمصير» لمؤلف هذا الكتاب.

[illegible]

[illegible]

الرؤية الكونية الواقعية

ليس الاسلام إلّا ديناً باحثاً عن الحقيقة، حريصاً على الواقع. و «الإسلام» لغة يعني «التسليم»، وهذا يوضح حقيقة أن أول شرط لكون الانسان مسلما إنّما هو التسليم بالواقعيات والحقائق، وكل لون من العناد واللجاج والتعصب والتقليد الأعمى والأنحياز إلى جهة وعبادة الذات؛ يهاجمه الاسلام ويدينه لأنه مخالف لروح حب الحقيقة والواقع. ويرى الاسلام أنّ الشخص الذي يطلب الحق دون تعصب ولا آنحياز، ويبذل جهده ليصل إليه؛ معذور حتى لو آفترضنا أنه لم يصل إلى الحقيقة. وكذلك يرى أن الشخص الذي يسلك سبيل العناد واللجاج لا قيمة لعمله حتى لو افترضنا أنه وافق الحق عن طريق التقليد والوراثة وأمثالها. والمسلم الواقعي ـ رجلا كان أو امرأة ـ هو ذلك الانسان الباحث عن الحقيقة والمتعلق بها أينا وجدها وعند أيّ إنسان، ولا يبدي أيَّ تعصب في تحصيل العلم، فهو يسرع إليه وإن كان في أبعد مكان من هذا العالم. والمسلم الواقعي لا يعتبر طلب الحقيقة محدوداً بمرحلة معينة من عمره، ولا منحصراً بمنطقة خاصة، ولا مقصوراً على أشخاص معدودين، لأن الأسوة الكبرى للمسلمين قد قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة»،

وقال: «خذوا الحكمة ولو من المشرك»، وقال أيضا: «الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد أهل الشرك»[4] وقال: «أطلبوا العلم ولو بالصين».

ونسب اليه قوله: «أُطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

ويهاجم الاسلام الظنون السطحية وتناول الامور من جانب واحد، وكذلك التقليد الأعمى للآباء والأُمهات، والتبعية للسنن الموروثة، لأنها ضد روح التسليم وطلب الحقيقة التي يحثّ عليها الاسلام، وهي توجب الخطأ والانحراف والبعد عن الحقيقة.

مبدأ الوجود والواقع المطلق هو الله

إن الإنسان موجود باحث عن الواقع. والطفل الانساني منذ ساعات حياته الأولى يبحث عن ثدي أمه، وهو في بحثه هذا إنما يبحث عن الواقع، ثم يصل تدريجياً إلى النضج الجسمي والعقلي، وحينئذ يبدأ بالتفكيك بينه وبين الأشياء، ويعتبر هذه الأشياء أموراً خارجة ومنفصلة عن ذاته. ومع أن علاقته بالأشياء عن طريق التفكير إلّا أنه يستفيد من التفكير باعتباره وسيلة ورابطة عمل، وهو يعلم أن واقع الأشياء غير الصور الذهنية والأفكار التي توجد لديه.

والواقعيات التي يدركها الإنسان عن طريق حواسه والتي نطلق على مجموعها اسم «الكون» إنما هي أمور لا يمكن فصلها عن الخصائص الآتية:

---

(٤) تحف العقول ص ١٩٨، اميرالمؤمنين.

١ـ المحدودية

فالموجودات المشهودة والمحسوسة لدينا بدءاً بأصغر «ذرة» وانتهاءً بأكبر «نجم» كلها محدودة، أي إنها مختصة بقطعة معينة من المكان وبمرحلة خاصة من الزمان، وهي ليست موجودة خارج تلك القطعة من المكان أو تلك المرحلة من الزمان.

وبعض الموجودات يملأ مكاناً أكبر أو يشغل زماناً أطول، وبعضها الآخر يملأ مكانا أصغر أو يشغل زمانا أقصر ولكنها جميعا محدودة بقسم من المكان وبمقدار من الزمان.

٢ـ التغيير

كل موجودات الكون متغيرة ومتحولة وغير مستقرة، ولا يبقى أيٌّ موجود على حالة واحدة في هذا الكون المحسوس، فهو إمّا أن يكون في حالة النضج والتكامل، وإمّا ان يكون في حالة الضعف والانحطاط. وكل موجود مادي محسوس فهو يطوي مرحلة وجوده في دورات مبادلة مستمرة تجري في اعماق واقعه، فهو إمّا أن يكسب وإمّا أن يمنح وإمّا أن يكون مكتسبا ومانحا في الوقت نفسه. وهذا يعني أنه إمّا أن يأخذ شيئاً من واقعية الأشياء الأُخرى ويجعله جزءاً من واقعه، وإمّا ان يعطي شيئا من واقعه للخارج، وإمّا ان يقوم بكلتا المهمّتين.

وعلى أيّة حال فليس هناك موجود مادي ثابت على حالة واحدة. وهذه الميزة تشمل جميع موجودات هذا الكون.

٣ـ الارتباط

من ميزات هذه الموجودات «الارتباط» فأيُّ موجود نلاحظه نجده

«مرتبطاً» أو «مشروطاً». أي إن وجوده مشروط بشيء أو عدة أشياء أُخرى بحيث إذا لم توجد تلك الأشياء الأخرى فإنه لن يوجد أبداً. وكلّما دققنا في صميم الواقع رأينا موجودات مقرونة بـ «إذا» مرة واحدة أو مرات عديدة ولا نرى بين الموجودات المحسوسة موجوداً لا يرتبط إطلاقا بأيّ شرط (فهو متحرر من قيد اي موجود آخر بحيث لا يختلف وجود كل الاشياء وعدمها بالنسبة اليه).

وكل الموجودات «مشروطة»، أي إنّ كلّاً منها يوجد على تقدير وجود شيءٍ آخر، وذلك الآخر بدوره يوجد على تقدير وجود أمر آخر وهكذا...

٤ـ الحاجة

لما كانت الموجودات المحسوسة «مشروطة» فهي إذن «محتاجة». وإلى أيّ شيءٍ هي محتاجة؟

إنها محتاجة إلى كل الشروط التي لا تعدُّ والتي يتوقف عليها وجودها. وكل واحد من الشروط محتاج بدوره إلى سلسلة من الشروط الأخرى... وهكذا...

وليس باستطاعتنا أن نظفر بموجود محسوس، معتمداً على نفسه فقط وليس محتاجا إلى أحد، وحتى إذا عدم كل ما عداه فهو يستطيع أن يظل موجوداً. إذن فالحاجة شائعة وشاملة لكل الموجودات المحدودة.

٥ـ النسبية

ان الموجودات المحسوسة نسبية من حيث اصل الوجود ومن حيث كمالات الوجود. اي اننا اذا وصفناها بالكبر والعظمة او بالقدرة او

بالجمال او بالقدم او حتى بالوجود فان ذلك الوصف انما يكون بالقياس الى الاشياء الاخرى.

فنقول مثلا: الشمس كبيرة اي بالقياس الينا او الى ارضنا او الى الكواكب التي هي جزء من منظومتنا الشمسية. ولكن هذه الشمس بنفسها صغيرة بالقياس الى بعض النجوم.

واذا قلنا ان قوة الباخرة الكذائية أو الحيوان الفلاني كبيرة أي بالنسبة إلى قوة الانسان هي كبيرة. وكذلك العلم والمعرفة والجمال، وحتى وجود شيء بالنسبة إلى وجود شيء آخر.

وكل وجود وكمال ومعرفة وجمال وقوة وعظمة وجلال فهو كذلك بالقياس الى ما هو أدنى منه منزلة، أمّا إذا قسناه الى ما فوقه فان تلك الصفات ستنقلب الى ما يعاكسها فيتحول الوجود الى تجلٍّ، والكمال الى نقص، والمعرفة الى جهل، والجمال الى قبح، والعظمة والجلال الى حقارة.

والقوة العقلية والفكرية عند الانسان لا تقنع بالظواهر -على عكس الحواس- بل ينفذ نورها إلى أعماق الوجود فتدرك أن الوجود لا يمكن أن يكون محدوداً بهذه الأُمور المتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة والمحدودة.

إنَّ خيمة الوجود الهائلة التي نشاهدها أمامنا، واقفة بذاتها ومعتمدة على نفسها. وهذا يضطرنا للاعتراف بوجود الحقيقة اللّامحدودة والمطلقة وغير المشروطة واللّامحتاجة والتي يعتمد عليها كل الوجود، وهي حاضرة في كل الأزمنة والملابسات، وإلّا فإن تلك الخيمة لم تستطع أن تستوي على أقدامها، بل لولا هذه الحقيقة لبقيت تلك الخيمة ضمن حدود العدم، ولم يكن هناك وجود وإنَّما هو عدم محض.

وينسب القرآن لله سبحانه صفات من قبيل «القيُّوم» و «الغني» و «الصمد»، وبهذا يذكِّر الإنسان بأن كل الوجود محتاج إلى حقيقة يكون كله «قائما» بها، وتلك الحقيقة إنّما هي الأساس والحافظ لكل الأُمور المحدودة والنسبية والمشروطة.

وتلك الحقيقة غير محتاجة، إذن كل ما عداها فهو محتاج.

وهي كاملة (وبتعبير القرآن «الله الصمد») أي إنها مليئة بالوجود من الداخل، إذن كل ما عداها فهو فارغ من الداخل ومحتاج الى تلك الحقيقة المليئة بالوجود.

ويطلق القرآن الكريم على الموجودات المحسوسة والمشهودة اسم «الآيات» اي العلامات، إشارة إلى أنَّ كلَّ موجود هو بدوره علامة على الوجود اللّامحدود، وعلى العلم والقدرة والحياة والمشيئة الإلٰهية.

وينظر القرآن الكريم إلى الطبيعة باعتبارها كتاباً قد قام بتأليفه عالم حكيم، وكل سطر فيه بل كل كلمة فيه ليست سوى علامة على العلم والحكمة اللّانهائية لذلك المؤلف.

وكل من العلوم الطبيعية ـ من ناحية ـ يعتبر معرفة للطبيعة، ولكنه بنظرة أعمق وأوسع يعتبر معرفة لله سبحانه وتعالى.

ولكي نطّلع على أسلوب القرآن في استخدام معرفة الطبيعة من أجل معرفة الله نذكر آية من جملة الآيات الكثيرة الواردة في هذا المضمار:

«إنَّ في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبثَّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون». (البقرة/١٦٤).

في هذه الآية الكريمة يدعو الى معرفة الكون بصورة عامة من صناعة السفن والسير في الأرض لنيل المصالح الاقتصادية، ومن علم الكائنات الجوية لمعرفة منشأ الهواء والمطر وحركة السحاب، ومن علم الأحياء لمعرفة أنواعها وفوائدها ومضارها. والتعمق في فلسفات هذه العلوم يقود إلى معرفة الله.

صفات الله

جاءَ في القرآن الكريم:

«له الأسماء الحسنى». (الحشر/ ٢٤)

أي إنَّ الله متصف بكل صفات الكمال ولهذا فإن أفضل الأسماء إنما هي له. وقد جاء فيه أيضا:

«وله المثل الأعلى في السماوات والأرض». (الروم/ ٢٧)

ولهذا فإنَّ الله هو الحي القادر العليم المريد الرحيم الهادي الخالق الحكيم الغفور العادل، وبصورة مجملة فإنه لا توجد صفة كمال إلّا وهي موجودة فيه.

ومن ناحية أخرى فهو ليس جسما ولا مركَّبا، ولا يطرأ عليه الموت وليس عاجزاً ولا مجبوراً ولا ظالما.

وتسمى الفئة الأولى من الصفات الكمالية التي يتصف بها الله سبحانه بـ «الصفات الإيجابية»، وتسمَّى الفئة الثانية الناشئة من النقص والتي نُزّه عنها الله بـ «الصفات السلبية».

ونحن «نثني» على الله و«نسبّحه» أيضا. فعند ما نثني عليه فإنَّنا نذكر الأسماء الحسنى والصفات الكمالية، وعندما نسبحه فإننا ننزِّهه عمّا لا يليق بذاته. وفي كلتا الحالتين فنحن نرسخ معرفته في أنفسنا، وبهذا نرفع ذواتنا نحو الأعلى.

وحدانية الله

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك ، بل من المستحيل أن يكون لله شريك بحيث يكون لنا مكان الواحد عدة آلهة، لأن الصفات من قبيل التثنية والتثليث وما شابه إنَّما هي من خواص الموجودات المحدودة والنسبية، ولا معنى إطلاقاً للتعدد والكثرة في حق الموجود اللّامحدود.

فنحن مثلا يمكن أن يكون لنا ولد «واحد» ، ويمكن أن يكون لنا «آثنان» وهكذا. ونحن نستطيع أن نكسب صديقا «واحداً» أو صديقين «آثنين» أو أكثر، لأنَّ الولد والصديق من الموجودات المحدودة، والمحدود يمكن أن يكون له في رتبته مثل ونظير وبالتالي، فهو يمكن أن يتعدَّد. أمّا الموجود اللّامحدود فهو يرفض التعدد، ونضرب لهذا مثلا وإن لم يكن دقيقا ولكنه يوضح ما نريد أن نقول:

يبدي العلماء وجهتي نظر فيما يخص أبعاد الكون المادي المحسوس:

فبعض يدعي أن أبعاد هذا الكون محدودة، أي إن هذا الكون المحسوس سوف يصل إلى مرحلة ينتهي فيها.

أمّا البعض الآخر فهو يزعم أن أبعاد الكون المادي غير محدودة وهي ترفض النهاية من أية جهة، فالكون المادي ليس له اول ولا وسط ولا آخر.

فإذا اعتبرنا الكون المادي محدوداً فإنَّ هناك سؤالا يفرض نفسه وهو:

أيكون الكون المادي واحداً أم اكثر؟

أمّا إذا اعتبرناه غير محدود فإن فرض كون مادي آخر يصبح غير معقول، لأننا كلّما فرضنا كونا آخر فإنه إمّا أن يكون نفس هذا الكون

او جزءاً منه.

هذا المثال يتعلق بالكون المادي والوجود الجسمي الذي هو محدود ومشروط ومخلوق، وليس مطلقاً ولا مستقلاً ولا قائماً بذاته. والكون المادي وإن فرضنا أنه من حيث الأبعاد غير محدود، ولكنه من حيث مرتبة الوجود محدود، وما دمنا قد فرضناه غير محدود من حيث الأبعاد فلا يمكننا إذن أن نفرض له ثانيا.

أمّا الله سبحانه فهو الوجود اللّامحدود، والواقع المطلق، والمحيط بكل الأشياء، ولا يخلو منه مكان ولا زمان، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، إذن يستحيل أن يكون له مثل أو نظير. بل نحن لا نستطيع حتى أن «نفرض» له مثلاً أو نظيراً.

وبالإضافة إلى هذا فنحن نحسُّ بعنايته وتدبيره وحكمته في كل الموجودات، ونشاهد في مختلف أرجاء الكون إرادة واحدة ومشيئة واحدة ونظاماً واحداً، وهذا يثبت أنه ليس لكوننا إلّا مركز واحد وليس هو اثنين ولا ثلاثة ولا أكثر.

وبغض النظر عن هذا كله فلو كان هناك إلٰهان أو أكثر؛ لتدخلت في الأمور إرادتان أو أكثر، ولأثرت هذه الإرادات في الأشياء بنسبة واحدة، وللزم ان يصبح ـ هذا المؤهل للوجود ـ موجودين حتى يمكن أن ينتسب إلى مركزين، وكلٌّ من هذين الموجودين بدوره لابدَّ أن يصبح موجودين... وهكذا... وينتج من هذا أن لا يأتي إلى الوجود اي موجود وبالتالي يتحول الكون كله إلى الفناء والعدم.

ويشير إلى هذا قول الله تعالى في القرآن الحكيم:

«لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا». (الأنبياء/ ٢٢)

الخضوع والعبادة

إن معرفة الله الواحد ـ بعنوان أنه أكمل ذات بأكمل صفات، وأنه منزّه عن كل نقص وعيب ـ، ومعرفة علاقته بالكون والتي هي الخلق والحفظ والفيض والعطف والرحمة؛ لتخلق في أنفسنا ردَّ فعل، ونحن نسمي رد الفعل هذا باسم «العبادة».

والعبادة لون من ألوان العلاقة الخاضعة الشاكرة المادحة التي يقيمها الإنسان مع ربه. وهذا اللون من الارتباط لا يستطيع الإنسان أن يقيمه إلّا مع ربه فقط، ولا يصدق إلّا في مورد الله، وفي غير حق الله ليس صادقا ولا جائزاً. ومعرفة الله بعنوان أنه المبدأ الوحيد للوجود ورب كل شيء توجب أن لا نجعل غيره شريكا له في العبادة. والقرآن الكريم يؤكد ويصر كثيراً على أن العبادة والخضوع لا تكون إلّا لله الواحد، ولا يوجد ذنب مثل الشرك بالله.

ويحسن بنا هٰهنا أن نعرف ما هي هذه العبادة التي تختص بالله، ولا يجوز للإنسان أن يتّجه بها إلى أيِّ موجود آخر؟

وكيف تكون هذه الرابطة؟

تعريف العبادة

لكي يتضح مفهوم العبادة ومعناها، ولكي نضع تعريفاً سليماً لها نرى من اللازم ذكر مقدمتين.

١ ـ العبادة قولية وعملية: فالقولية عبارة عن مجموعة من العبارات والأذكار التي تجري على ألسنتنا مثل قراءة الحمد والسورة، والأذكار في الركوع والسجود، والتشهد في الصلاة، وكذلك التلبية في الحج. أمّا العبادة العملية فهي مثل القيام والركوع والسجود في

الصلاة، والوقوف بعرفات والمشعر الحرام، والطواف في الحج.
والعبادات غالبا تشتمل على جزء قولي وآخر عملي، مثل الصلاة والحج فكل منهما يشتمل على جزء قولي وآخر عملي.

٢ـ أعمال الانسان على قسمين: فبعض منها خال من القصد الخاص ولا يشير إلى شيء آخر وإنما يؤدّىٰ من أجل آثاره الطبيعية والتكوينية. مثلا يقوم المزارع بسلسلةمن الأعمال المتعلقة بالزراعة من أجل أن يظفر بآثارها الطبيعية، وهو لا يؤديها لتكون علامة على سلسلة من الإحساسات، وكذلك الخياط في أعمال الخياطة. وهكذا عندما نبدأ السير نحو المدرسة فنحن لا نهدف من هذا السير سوى الوصول إلى المدرسة ولا نقصد بهذا السير إظهار أيّ مقصود آخر.

ولكنَّ بعض الأعمال يؤدىٰ على أساس أنه علامة على سلسلة من الأهداف، ولإظهار ألوان من الإحساسات. مثل ما لو حركنا رأسنا نحو الأسفل إشارة إلى التصديق، ومثل مالو جلسنا في أحقر مكان في المجلس علامة على التواضع، أو أحنينا رأسنا علامة على التعظيم والتكريم.

ومعظم أعمال الانسان إنما هي من النوع الأول، وأقلُّها يكون من النوع الثاني. ولكن بعضا منها ـعلى أية حال ـ من هذا اللون الذي يظهر الإحساس. وهذا اللون من العمل في حكم آستعمال الكلمات والألفاظ واللغات الرائجة لإفادة هدف ولإبراز نيّة.

وبعد ان تمت هاتان المقدمتان نقول: إن العبادة القولية والعملية عمل «ذو معنى» يؤديه الانسان بأقواله العبادية لإبراز حقيقة واحدة أو عدّة حقائق، ويؤديه بأعماله العبادية من قبيل الركوع والسجود والطواف والإمساك ليؤكد نفس ما انجزه في الأذكار القولية.

روح العبادة والخضوع

ما يظهره الإنسان في عباداته القولية والعملية هو ما يأتـي:

١ـ الشكر لله والـثـنـاء عـلـيه بالصـفـات الخـاصـة بـه، أي تلك الصـفات التـي تـعنـي الكمال المطـلـق مثل الـعلـم المطـلـق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. ومعنى الكمال المطلق والعلم المطلق والقدرة والإرادة المطـلـقـتين أنهـا غير محدودة بحـدود ولا مشـروطـة بشروط... ويلزم من هذا أن لا يكون الله محتاجاً على الإطلاق.

٢ـ التسبيح وتنزيـه الله من كل نقص وعيب من قـبيل: الفناء، والمحدودية، وعدم المعرفة، وعدم القدرة، والبخل، والظلم وأمثالها.

٣ـ الشكر لله بـاعتـباره المـنشأ الأصلـي لـلخير والـنعـم، وكل ما لدينا من خـيرات فهـي منه، وكـل ما عداه ليس إلّا وسيلة قد جعلها الله سبحانه لإفاضة نعمه.

٤ـ اظهار الـتسليم المحض والطاعة الخـالصة أزاءه تعـالى، والإقرار بـأنـه مطاع على الإطلاق، وأنه يستـحـق الطـاعة والتسليم دون تحفظ. وهو أهل لإعطاء الأوامر لأنه هو الله، ونحـن مؤهلون للطاعة والـتسليم تجاهه لأننا عبيد ومخلوقون.

٥ـ وهو تعالى لا شريك لـه في أيٍّ موضوع من المواضيع الرئيسية، فهو وحده الـكامل المطـلق، وهو وحده المـنزه عن الـنقص، وهو وحده المنعم الاصلـي والمنشئ الأساسي لـكل النعم، ولهذا يعود الشكر كله إليه، وهو وحده الذي يستـحق أن يكون مطاعا محضا، وأن يسـلـم اليه بشكـل كـامل. وكل طاعـة من قـبـيل الطاعـة لـلنـبـي أو لـلإمام أو لـلحاكم الشرعـي الإسلامـي أو لـلأب أو لـلأم أو للاستاذ فلابدَّ أن تنتهـي إلى طاعته سبحانه، وإلّا فهـي غير جائزة ولا مشروعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بعبد أن يقفه أمام خالقه العظيم.
أمّا في غير حقِّ الله الواحد فإن هذا لا يصدق ولا يجوز.

درجات التوحيد ومراتبه

للتوحيد مراتب ودرجات كما أن للشرك ـ وهو المفهوم المقابل للتوحيد ـ مراتب و درجات. وإذا لم يطوِ الانسان كل مراحل التوحيد فهو ليس موحّداً واقعياً.

١ ـ التوحيد الذاتي

ويعني معرفة ذات الحق بالوحدة والتفرد. ومن المعارف الأولية معرفته عزّوجل بالغنى وعدم الحاجة. أي انه ذات غير محتاجة من اية جهة من الجهات، وبتعبير القرآن هو «الغني» فكل شيء محتاج إليه ويطلب المدد منه، وهو سبحانه غني عنها جميعا:

«يا أيُّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني». (فاطر/ ١٥)

وعلى حد تعبير الحكماء: إنه واجب الوجود.

ويعني أيضا «الأولية» أي إنه هو المنشئ والمبدع والمبدأ. فهو خالق الموجودات الأخرى جميعا، وكل الموجودات قد صدرت منه، وهو تعالىٰ لم يصدر من أيِّ شيء منها. وعلى حد تعبير الحكماء: إنه العلّة الأولى.

ويعدُّ هذا من المعارف والتصورات الأولية لكل إنسان، فكل من يفكر في ذات الله، سواء أكان مثبتا أم نافيا، مصدقا أم منكرا فإنَّ فكرة تحتل مكاناً لها في عقله وتتلخص في أنه:

أتوجد هناك حقيقة لا ترتبط بأية حقيقة أخرى، وكل الحقائق الاخرى مرتبطة بها وقد جاءت بإرادتها، أمّا تلك الحقيقة فهي لم تتأثر بإرادة ما سواها؟

فالتوحيد يعني أنه حقيقة ترفض «الثنائية» والتعدُّد، وأنه لا نظير له:

«ليس كمثله شيء». (الشورى/ ١١)

وأنه لا يوجد في مرتبته أيُّ موجود:

«ولم يكن له كفواً أحد». (التوحيد/ ٤).

ومن هنا يعد موجود ما فرداً من أفراد نوع ما، فمثلا يعد «حسن» فرداً من أفراد الإنسان، وفي هذه الحال يمكن فرض أفراد آخرين للإنسان. كل هذا من مختصات الممكنات والمخلوقات. أمّا واجب الوجود فهو منزَّه عن هذه المعاني.

ولما كان واجب الوجود واحداً، إذن فالكون واحد من حيث المنشأ والمنتهى، والكون لم يأتِ من أصول متعددة، ولن يعود إلى أصول متعددة، وإنما هو قد جاء من أصل واحد وحقيقة واحدة:

«قل الله خالق كلِّ شيء». (الرعد/١٦).

وسوف يعود إلى نفس تلك الحقيقة:

«ألا إلى الله تصير الأمور». (الشورى/٥٣)

وبعبارة اخرى: فالكون والوجود له قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد.

وعلاقة الله بالكون ليست إلّا علاقة الخالق بالمخلوق ورابطة العلة

الإيجادية بالمعلول، وليست من لون رابطة النور بالمصباح، ولا من لون رابطة الشعور الإنساني بالإنسان.

صحيح أن الله ليس منعزلاً عن الكون:

«ليس عن الأشياء بخارج ولا فيها بوالج». (نهج البلاغة)

و:

«هو معكم أينما كنتم». (الحديد/ ٤)

لكنه لا يلزم من كون الله غير منعزل عن الكون أن يكون بالنسبة إلى الكون كما يكون النور بالنسبة إلى المصباح، وكما يكون الشعور بالنسبة إلى الانسان، ولو كان الله كذلك لأصبح معلولاً للكون، وليس الكون معلولاً لله، لأن الضوء معلول للمصباح، وليس المصباح معلولا للضوء.

ولا يلزم أيضا من كون الله غير منفصل عن الكون أن يتجه الله والكون والانسان باتجاه واحد، وأن يتحرك الجميع بإرادة واحدة وروح واحد. فكل هذه صفات للممكن والمخلوق. والله سبحانه منزه عن صفات المخلوقين:

«سبحان ربك ربّ العزة عمّا يصفون». (الصافات/ ١٨٠)

٢ ـ توحيد الصفات

ويعني عينية ذات الحق مع صفاته، وعينية الصفات فيما بينها. فالتوحيد الذاتي يتضمن نفي وجود ثان له ونفي وجود المثل والنظير، وتوحيد الصفات يعني نفي الكثرة والتركيب في ذات الحق.

وذات الله سبحانه في الوقت الذي تتصف فيه بالصفات الكمالية من قبيل الجمال والجلال فان ذلك ليس شيئا مختلفا عن الذات،

فاختلاف الذات مع الصفات واختلاف الصفات فيما بينها لازم من لوازم الوجود المحدود.

أمّا الوجود اللّا متناهي فكما أنه لا يمكن تصورثان له، فكذلك لا يمكن تصور الكثرة والتركيب ولا اختلاف الذات مع الصفات.

وتوحيد الصفات أيضا ـ مثل التوحيد الذاتي ـ يعد من أساسيات المعارف الإسلامية، ومن أرفع وأغنى الأفكار البشرية التي تبلورت بصورة خاصة في المذهب الشيعي.

ونشير هنا إلى جانب من خطبة للامام علي (ع) في نهج البلاغة، وهو يصلح أن يكون مؤيدا لمدّعانا وموضّحاً له: فقد جاء في أول خطبة من نهج البلاغة قوله:

«الحمدلله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادُّون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدٌّ محدود ولا نعتٌ موجود».

ففي هذه الكلمات يذكر الإمام صفات الله اللّا محدودة. ويستمر في حديثه وبعد عدة جمل يقول:

«كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه...».

فقد أثبت الإمام بهذا الحديث الصفة لله تعالى: «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود»، ونفى عنه الصفة أيضا: «لشهادة كل صفة أنها...». ومنه يعرف أن الصفة التي يتصف بها الله سبحانه إنما هي الصفة اللّا محدودة لأن الذات غير محدودة والصفة عين الذات. وأمّا الصفة التي نُزِّه عنها الله عزوجل فهي الصفة المحدودة والتي هي غير الذات وغير الصفات الأخرى.

إذن توحيد الصفات هو معرفة هذه الحقيقة وإدراكها وهي: أن ذات الحق هي عين صفاته.

٣ـ التوحيد الأفعالي

وهو يعني معرفة أن العالم بكل أنظمته وسننه وعلله ومعلولاته وأسبابه ومسبباته، وكل الأفعال والأعمال ناشئة من إرادته جلّ وعلا.

فكما أن موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها، بل كلها قائمة به ومتوقفة عليه، وهو سبحانه «قيّوم» العالم حسب تعبير القرآن، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير والعلية. وينتج من هذا أنَّ الله سبحانه ليس له شريك في الذات ولا في الفاعلية. وكل فاعل وسبب فهو قد اكتسب وجوده وحقيقته وتأثيره وفاعليته من الله سبحانه. وهذه كلها متوقفة عليه. وكل حول وقوة مرتبطة به عزوجل:

«ما شاء الله ولا قوة إلّا به».

«لا حول ولا قوة إلّا بالله».

ولما كان الإنسان واحداً من مخلوقاته فهو مثلها مؤثر في أفعاله، وهو أرفع منها حيث يؤثر في مصيره الخاص، ولكن هذا لا يعني أن الأمر قد «فوّض» إليه، ولا يعني أن حبله قد ترك على غاربه.

«بحول الله وقوته أقوم وأقعد».

والاعتقاد بـ «التفويض» و«الاستدلال التام» لأيّ موجود مخلوق، إنساناً كان أم غير انسان، يستلزم الاعتقاد بوجود شريك لله في الاستقلال بالفاعلية، وهذا الاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات ممّا ينافي التوحيد الذاتي فضلا عن التوحيد في الأفعال:

«وقال الحمدلله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليٌّ من الذلّ وكبّره تكبيراً». (الاسراء/ ١١١)

٤ـ التوحيد في العبادة

ما مرَّ من مراحل التوحيد الثلاث كلها تندرج تحت عنوان التوحيد النظري وتتعلق بالمعرفة، أمّا التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي ويتعلق بـ «الكينونة» و «الصيرورة».

المراحل الثلاث الماضية تشكل التفكير الحقيقي، وهذه المرحلة من التوحيد تشكل «الكينونة» و «الصيرورة» الحقيقية.

والتوحيد النظري يمنح الرؤية الواضحة للكمال، أما التوحيد العملي فهو يوجّه الحركة نحو السبيل الموصلة إلى الكمال.

والتوحيد النظري هو إدراك لوحدانية الله، أمّا التوحيد العملي فهو «توحيد» ذات الإنسان.

والتوحيد النظري «رؤية»، أمّا التوحيد العملي فهو «سلوك».

وقبل أن نشرح مفهوم التوحيد العملي ينبغي أن نشير إلى ملاحظة مهمّة حول التوحيد النظري وهي:

أيكون التوحيد النظري ممكناً أم مستحيلا؟

أي معرفة الله بوحدانية الذات وعينية الذات والصفات والتفرد بالفاعلية، هذه كلها أهي ممكنة أم مستحيلة؟

وعلى فرض إمكانها، أتكون هذه المعرفة مؤثرة في السعادة البشرية؟ أم لسنا بحاجة إليها، والذي ينفعنا إنما هو التوحيد العملي فقط؟

أمّا إمكانية أو استحالة هذه المعرفة فقد تناولناها بالبحث في كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

وأمّا أنها مفيـدة أو لا عائد منها فإنـه يتوقف على كيـفية تفسيـرنا للإنسان وسعادته.

وقد حمل تيار الفكر المادي الناس -وحتى بعض المؤمنين بالله- على اعـتـبـار مسائل المعرفـة الإلٰـهـيـة لا فائدة منها، واَعـتـبـروهـا لوناً من التحليق في عالم الذهن، والفرار من عالم الواقع.

أمّا الانسان المسلم الذي لا ينظر إلى الإنسان على أساس أن واقعه هو هذا الجسد فحسب، وإنما واقعه الإنسانـي الأصيل هو روحه -ذلـك الروح الذي جوهره القدس والـعلم والطهارة- فهو يدرك بوضوح كون التوحيد الـنظري علاوة على انه يشكـل القاعدة للـتوحيد العملـي، فهو بـذاته كـمـال نفسي، بل هـو ارفـع الكمالات الـنفسية، حيـث يقرب الانسان من الحقيقة ويرفعه نحو الله ويمنحه الكمال:

«إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه». (فاطر/ ١٠)

ولا تتحقق إنسانية الإنسان إلّا بعد معرفة الله معرفة حقيقية، لأن معرفة الإنسان لـيست مـنفصلة عنه، وإنما هـي أرفـع وأثمن شـيء في وجوده. فبـمقدار مـا يـعرف الانسان مـن الوجود ونظامـه ومبدئـه فإن إنسانيته -الـتـي نصفها العلم والمعرفة- تتحقق بنفس ذلك المقدار.

والإسلام يرى -وخاصة المذهب الشيعـي- أنه لا شك ولا ترديد في كون ادراك المعارف الإلٰـهـيـة، بـغض الـنظر عن الآثار الـعمـلـيـة والاجتماعية المترتبة عليه، هو بنفسه هدف وغاية للإنسانية.

ونبدأ بعد ذلك بتوضيح التوحيد العملـي:

فالتوحيـد العملـي أو التـوحيد في العبادة يعنـي الإتجاه بالعبادة لله الواحد.

وبعبارة اخرى: هو الوحدة في اتجاه عبادة الحق.

وسوف نذكر فيا بعد أن للـعبادة -من وجهة نظر الإسلام- مراتب

ودرجات. وأوضح مراتبها هو أداء مراسم التقديس والتنزيه، التي إن أُديت لغيرالله فهي خروج نهائي من دائرة التوحيد و من حدود الاسلام.

ولكن العبادة لا تنحصر -من وجهة نظر الاسلام- في هذه الدرجة فحسب، وإنما اتخاذ أيِّ اتجاه بحيث يعتبر نموذجا وقبلة معنوية هو عبادة أيضا.

فالشخص الذي يتخذ هواه النفسي اتجاهاً له ومثالاً وقبلة معنوية فهو يعبده:

«أرأيت من اتخذ إلٰهه هواه». (الفرقان/ ٤٣)

وكذلك الطاعة لأوامر شخص لم يأمر الله بطاعته فهي عبادة له:

«إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله». (التوبة/ ٣١)

« ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله». (آل عمران/ ٦٤)

وعلى هذا فالتوحيد العملي أو التوحيد في العبادة يعني طاعة الله وحده، والإتجاه إليه في حركتنا، وٱتخاذه قبلة ومثالاً لأرواحنا، والإعراض عن كل مطاع آخر وعن أية جهة أخرى وقبلة أخرى ومثال آخر.

وهذا يعني أن يكون كل ٱنعطاف لله، وكل ٱستقامة لله، وكل خدمة لله، فنحن من أجل الله نحيا، ومن أجله نموت، كما قال إبراهيم:

«إني وجّهت وجهيَ للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين». (الأنعام/ ٧٩)

«قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين° لا شريك له و بذلك أمرت وأنا أول المسلمين». (الأنعام/ ١٦٢-١٦٣)

إن توحيد ابراهيم (ع) هذا توحيد عملي.

والكلمة الطيبة:

«لا إلٰه إلّا الله».

ناظرة قبل كل شيء إلى التوحيد العملي، وهي تعني أنَّ غير الله ليس مستحقا للعبادة.

الانسان والوصول الى التوحيد

خاض الفكر في موضوع وصول واقع الوجود الإنساني إلى الوحدة في العالم النفسي، وفي الاتجاه التكاملي الإنساني، وكذلك في وصول المجتمع الانساني، إلى الوحدة والانسجام في نظام اجتماعي متكامل. وفي مقابل هذا خاض في موضوع تفتيت شخصية الفرد الإنساني بين أقطاب مختلفة بحيث تتقطع حقيقة وجوده إلى أقسام غير منسجمة. وكذلك تقطيع المجتمع الانساني إلى أفراد وفئات وطبقات متضادة ومتناقضة وغير منسجمة.

ولقد اجتذبت هذه المواضيع الفكر الإنساني وجعلته يتساءل:

ماذا نفعل لتصل الشخصية الإنسانية إلى الوحدة من الناحية النفسية، وليتحرك المجتمع في الاتجاه الإنساني التكاملي.

وفي هذا المجال توجد ثلاث نظريات:

المادية، والمثالية، والواقعية.

أ- النظرية المادية

لا تفكر هذه النظرية بغير المادة، ولا تنسب أية أصالة للروح. وتدّعي أنّ ما يفتت الفرد الإنساني من حيث الروح، وما يبعثر المجتمع الانساني من حيث الروابط فينتهي الأمر إلى تكوين أقطاب

غير منسجمة إنّما هو العلاقة الخاصة للإنسان بالأشياء (الملكية الخاصة).

هذه العلاقة الخاصة للإنسان بالأشياء هي التي تفتت الفرد الإنساني روحياً، وتحطم المجتمع الإنساني من حيث العلاقات. فالإنسان اجتماعي بالطبع، وقد عاش منذ فجر التاريخ بصورة اجتماعية، ولم تكن «الأنا» حينذاك موجودة، أولم يكن إنسان ذلك الوقت يحسُّ بها، وإنّما كان يحس بمضمون «نحن» ولم يكن يعرف وجوده الفردي، بل كان يدرك وجوده الجماعي، فآلامه كانت آلاماً جماعية، وإحساساته كانت إحساسات جماعية، وكان يعيش للمجموع ولم يكن يعيش لنفسه، ووجدانه كان وجداناً جماعياً وليس وجداناً فردياً. وفي مطلع التاريخ عاش الإنسان بصورة اشتراكية وهذا كان يرافق الروح الجماعي، وينغمس في الإحساس الجماعي. وقد يقطع عمره بالصيد، فكل فرد يجمع ما استطاع من البحر ومن الغابات ليسد به حاجاته اليومية، ولم يكن لديه فائض من الإنتاج حتى اكتشف الزراعة وأصبح من الممكن إنتاج فائض عن الحاجة. وبدأ العمل الجماعي، وظهر في المجتمع تمتع فئة بكل ميزات الحياة دون أن تساهم في العمل. وقد انجرَّ هذا إلى الملكية الخاصة.

وقد سببت الملكية الخاصة أو انحصار المال والثروة ـ أي منابع الإنتاج من قبيل الماء والأرض، ووسائل الإنتاج من قبيل البقر والحديد ـ بفئة معينة تحطيم الروح الجماعية، وقسمت المجتمع الذي كان واحداً إلى قسمين: قسم منه يمتص الربح، وقسم آخر محروم وكادح ودافع للربح. والمجتمع الذي كان يعيش بشكل «نحن»، أصبح يعيش بصورة «أنانيات». وأمسى الإنسان عند ظهور الملكية ومن أعماق ذاته أجنبيا عن حقيقته التي ليست شيئا سوى إحساسه

الاجتماعي وشعوره بأنه عين الناس الآخرين. وبدلاً من أن يشعر بأنه «انسان»؛ أصبح يشعر بأنه «مالك»، فأصبح غريبا عن ذاته ونقصت بذلك حقيقته.

وليس أمامنا سوى سبيل واحدة نستطيع بها تحطيم هذا القيد، وإذابة هذا التعلُّق ليعود الإنسان إلى وحدته الأخلاقية وصحته النفسية، وليظفر باتحاده وسلامته الإجتماعية. وجبرية التاريخ تتحرك نحو هذا الإتحاد وتلك الوحدة.

فالملكيات التي حولت الوحدة الإنسانية إلى الكثرة والجمع إلى الفرقة، مثل «مثلثات الجدار»[٥] التي ذكرها مولوي في شعره حيث تقسّم نور الشمس الواحد البسيط إلى أقسام متعددة فتصبح منشأ الظلال المتنوعة. ويشير مولوي في هذا الشعر إلى حقيقة عرفانية وهي ظهور الكثرة من الوحدة ثم عودة الكثرة إلى الوحدة. ولكن هذا المثال يمكن -ببعض التحريف والتأويل- أن يُعدّ مثالا للنظرية الماركسية.

يقول مولوي:

«كنا جميعاً جوهراً بسيطاً واحداً».

«ولم يكن فينا رفيع ولا وضيع وإنما كنا جميعا في مستوى واحد».

«وكنا جوهراً واحداً مثل الشمس».

«لا تعقيد فيه، وحقيقتنا كانت صافية مثل الماء».

«ولما تصور هذا النور اللطيف».

---

(٥) كان اغلب الناس في هذه البلاد يقيمون جدارا على حافة السطح في البيوت ليحول دون رؤية من في السطح لمن في خارجه. وكانوا يرتبون الآجر الذي يعلو الجدار بشكل مثلثات متراصة واقفة على قواعدها ورؤوسها الى اعلى.

«المترجم»

«اصبح متعدداً مثل ظلال «مثلثات الجدار».
«حطموا هذه «المثلثات» بالمنجنيق».
«لتزول كل التفرقات من هذا المجتمع».

ب ـ النظرية المثالية

تهتم هذه النظرية بالروح وأعماق الانسان وعلاقته بنفسه فحسب، وتعد هذه العلاقة هي الأصل والاساس، وتقول هذه النظرية: صحيح أنَّ التعلُّق والإضافة يمنعان من الوحدة ويوجبان الكثرة، ويفرقان الجمع، ويدفعان الفرد نحو الانقسام الروحي، والمجتمع نحو الانقسام إلى فئات متصارعة، ولكنه يجب الالتفات إلى أن المسبب للإنقسام والتفرقة إنما هو «المضاف إليه» وليس هو «المضاف».

فـ «المضاف» قد قطّع بيد «المضاف اليه»، وليس «المضاف اليه» قد قطّع بيد «المضاف».

فاضافة وتعلق الاشياء ـ من قبيل المال والنساء والمركز الاجتماعي والوظيفة ـ إلى الإنسان لم يكن هو السبب في تفتيت الروح الانساني ولا في تحطيم المجتمع البشري، وإنما إضافة وتعلق قلب الإنسان وأعماقه بالأشياء هي التي سببت التفرقات والانقسامات وغربة الانسان عن نفسه.

فـ «الملكية» لم تفصل الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه، وإنما «صيرورة الإنسان مملوكاً» هي التي فصلته عنها.

فالذي يُفتِّتني أخلاقيا واجتماعياً ليس هو:

«مالي» ولا «زوجتي» ولا «مركزي» ولا «وظيفتي».

وإنَّما الذي يفتِّتني هو:

«أنا العابد للمال» و«أنا المأخوذ بالعلاقة الجنسية» و«أنا المغرم بالوظيفة أو المركز الاجتماعي» ... الخ.

ولهذا فليست هناك ضرورة تقضي بقطع علاقة الأشياء بالإنسان وتحويل كل «أنا» الى «نحن»، وإنما الضروري هو قطع تعلّق الإنسان بهذه الأشياء.

حرّروا الإنسان من قيود الأشياء ليعود مرة أخرى إلى واقعه، ولسنا بحاجة إلى تحرير الأشياء من قيود الانسان.

إمنحوا الإنسان الحرية المعنوية.

ماذا ربحنا نحن من تحرير الأشياء؟

أعطوا الحرية والاشتراكية والوحدة للإنسان وليس «للشيء».

والعامل الذي يوحّد الأخلاق والمجتمع الإنساني هو من نوع العوامل التربوية والتعليمية وخاصة التربية المعنوية، وليس هو من نوع العوامل الاقتصادية.

والتكامل الداخلي للإنسان هو عامل توحيده، وليس هو النقص الخارجي.

فلكي نوحّد الإنسان لابدّ أن نعطيه «المعنى» لا أن نسلب منه «المادة».

والإنسان في بدئه حيوان ثم يصبح إنسانا، فهو حيوان بالطبع، إنسان بالاكتساب.

والإنسان لا يمسك بإنسانية التي توجد فيه بالقوة والفطرة إلّا في ظل الإيمان، وبتأثير العوامل التربوية الصحيحة.

ومادام الإنسان لم يظفر بإنسانيته في ظل العوامل التربوية فإنه يبقى ذلك الحيوان بالطبع، ولا يمكن حينئذ توحيد الأرواح والنفوس في مثل هذه الظروف.

«لا يوجد الاتحاد في الروح الحيواني
ولا تُتعب نفسك في البحث عن الاتحاد في خليط الهواء
فالحيوان إذا تغذّى منه فرد فان ذلك لن يؤثر في حركة الفرد الآخر.
وإذا أثقل حملٌ كاهل فرد منهم فإن الآخر لن يحسَّ بهذا الثقل
بل أكثر من هذا فأحدهم يفرح عند موت الآخر.
ويأكل قلبه الحسد عندما يرى الآخر منتعشا
فأرواح الذئاب والكلاب منفصلة عن بعضها
والأرواح المتحدة هي أرواح أسود الله
فالمؤمنون منفصلون ولكن إيمانهم واحد
وأجسامهم متعددة لكن روحهم واحد
فبالإضافة إلى الفهم والروح الموجودين في الحمار والبقرة
فإن الإنسان يتمتع بعقل وروح متميزين
فإذا كانت عشرة مصابيح في مكان واحد
وكل واحد منها بصورة معينة
فإننا لا نستطيع أن نجعل فرقا بين نور كل منها
ولا يبقى شك لدينا إذا دققنا في ذلك
أطلب المعنى من القرآن قل
لا نفرق بين آحاد الرسل
ولو عددت مئة تفاحة ومئة رمانة
فإنها تظهر مئة ولكنها عند العصر تصبح عصيراً واحداً
ففي المعاني لا يوجد الانقسام ولا الأعداد
وفي المعاني لا توجد التجزئة ولا الأفراد».
وآعتبار المادة عامل وحدة الإنسان وتفريقه، حيث يقال بجمعها

يجتمع الإنسان وبتفريقها يتفرق، بتقسيمها يتقسم الإنسان وبوحدتها يتوحد. فشخصية الإنسان الأخلاقية والاجتماعية تابعة للوضع الاقتصادي والإنتاجي، وهي طفيلية عليه.

هذا التصور ناشئ من عدم المعرفة للانسان ومن عدم الإيمان بأصالة الإنسان وقوة عقله وإرادته.

وبالاضافة إلى هذا فان قطع اختصاص الأشياء بالإنسان ليس ممكنا، فلو فرضنا أنه قد طبّق في المال والثروة، فماذا نصنع في حالة الزوجة والولد والعائلة؟

أيستطاع في هذا المجال اقتراح الاشتراكية والقول بالشيوعية الجنسية؟

إذا كانت ممكنة فلما ذا تمسكت الدول التي ألغت الملكية الخاصة منذ سنين متطاولة بنظام العائلة؟

ولو فرضنا ان نظام العائلة الفطري والخاص أيضا يمكن تحويله إلى نظام اشتراكي، فماذا نصنع بالمراكز الاجتماعية والوظائف والفخر؟

أيمكن تقسيم هذه بالسوية أيضا؟

وماذا نصنع بالاستعدادات الجسمية للافراد، والاستعدادات الروحية والعقلية التي يتمتعون بها؟

إن هذه الخصائص جزء لا ينفك من وجود كل فرد ولا يمكن فصلها عنه، ولا يمكن توزيعها بين الجميع بالسوية.

جـ- النظرية الواقعية

تعتقد هذه النظرية أن الذي يشتت الإنسان فردياً واجتماعياً إنّما هو تعلُّق الإنسان بالأشياء وليس تعلُّق الأشياء بالإنسان. وتعتبر هذا التعلُّق هو العامل الاساسي للتفرقة الإنسانية.

فالذي يجعل الإنسان أسيراً هو «كونه مملوكا» وليس «كونه مالكا»، ومن هنا ينسب الدور الاساسي للتربية والتعليم، والثورة والفكر، والايمان والعقيدة، والحرية المعنوية.

ولكنها تعتقد أن الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحا خالصا أيضا. فالمعاش والمعاد توأمان.

وكلٌّ من الروح والجسم يؤثران في بعضهما تأثيراً متبادلاً.

وفي الوقت الذي يجب فيه النضال ضد عوامل التفرقة في المجالات الروحية والنفسية في ظل التوحيد في العبادة والحرص على الحق، فانه لابدّ من مقاومة عوامل الترجيح الظالم واللاعدالة والحرمان والكبت والطواغيت «ربوبية» غير الله.

والاسلام يبارك هذا الرأي. وعندما ظهر الاسلام فانه بدأ في وقت واحد بتغييرين وثورتين وحركتين.

فلم يقل الاسلام حطموا كل ترجيح، وآمحوا الملكية حتى تستقيم كل الأُمور بنفسها ذاتيا. ولم يقل أصلحوا أعماقكم وآتركوا الظواهر، أو أصلحوا أخلاقكم والمجتمع يستقيم بنفسه ذاتيا.

وإنّما نادى الإسلام بالتوحيد الروحي والنفسي في ظل الإيمان بالله وعبادة الواحد الذي لا شريك له، وفي الوقت نفسه أطلق نداء التوحيد الاجتماعي بواسطة الجهاد والنضال ضد اللّامساواة الإجتماعية.

وتتألق هذه الآية الكريمة كالنجم في سماء التوحيد الإنساني، وهي نفس الآية التي خاطب بها الرسول الكريم (ص) رؤساء الدول المعاصرين له في رسائله. وهي توضح النظرة الواقعية والمحيطة للإسلام:

«قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبد

إلّا الله ولا نشرك به شيئاً» . (آل عمران/٦٤)

تعالوا الى كلمة واحدة، الى حقيقة واحدة تكون سواء بالنسبة الينا جميعا، فلا امتياز لنا عليكم، ولا امتياز لكم علينا، وهذه الحقيقة هي أن نعبد الله وحده.

فإلى هنا تتحدث الآية عن منح الوحدة للإنسان عن طريق الإيمان الواحد، والإتجاه الواحد، والقبلة الواحدة، والمثال الواحد؛ للوصول إلى الحرية المعنوية.

ثم يقول تعالى:

«ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» .

فبعض الناس يتخذ البعض الآخر «أربابا» ، مع أن «الربوبية» لله وحده. إذن لا ينبغي لنا أن نتفرق بين أرباب وعبوديات متعددة.

تعالوا لنقطع هذه العلاقات الإجتماعية المنحرفة، والتي تؤدي إلى هذه الترجيحات الظالمة.

وحيرة الخلافة الإسلامية في زمان عثمان، وتسلُّط النظام الطبقي الجاهلي، ثم ثورة الناس وقتل عثمان، دفعت الأمة لمبايعة عليٍّ (ع)، واضطر الإمام -مع انه يكره قبول الخلافة- للموافقة وذلك عملاً بالمسؤولية الشرعية.

ويبين الإمام (ع) نفوره الشخصي ومسؤوليته الشرعية بقوله:

«لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارُّوا على كِظَّة ظالم ولا سغب مظلوم؛ لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها»[٦].

أي لولا حضور الناس وإعلانهم النصرة حيث تمت الحجة عليّ،

---

(٦) نهج البلاغة- الخطبة الشقشقية (الخطبة الرابعة).

ولولا عهدالله مع العلماء أن يقفوا إلى جانب الحق حين ينقسم الناس إلى فئتين: فئة ثرية قد أُتخِمَتْ بالثراء، وفئة جائعة محرومة. لولا هذه كلها لأعرضت عن الخلافة، ولأشحت بوجهي عنها.

ونحن نعلم جميعاً أنَّ علياً (ع) قد جعل عملين اثنين على رأس قائمته الإصلاحية بمجرد تحمُّله المسؤولية:

أحدهما: النصائح لإصلاح أرواح الناس وأخلاقهم وتوضيح المعارف الإلٰهية، ونموذج هذا العمل هو نهج البلاغة.

والثاني: هو النضال ضد الترجيحات الاجتماعية، الظالمة، ولم يقتصر علي(ع) على الإصلاح الداخلي ومنح الحرية المعنوية، ولم يكتف أيضا بالإصلاحات الاجتماعية فقط. وإنما قام بالإصلاح في هذين المجالين معا.

أجل هذا هو منهج الاسلام.

ولهذا حمل الاسلام في يد؛ المنطق ومنهج التربية والتعليم في طريق الوحدة الفردية والاجتماعية للإنسان في عبادته لله، وحمل في اليد الأخرى السكين لقطع العلاقات الظالمة للإنسان، ولإذابة الطبقات الاجتماعية، ولتحطيم الطواغيت.

فالمجتمع الاسلامي اللاّطبقي يعني المجتمع الذي يخلو من الترجيح الظالم، والمجتمع الذي يخلو من المحرومين، وهو الذي لا طواغيت فيه ولا ظلم، وهو مجتمع العدالة الاجتماعية.

وهذا لا يعني أنه المجتمع الذي لا ٱختلاف فيه. لأن عدم الاختلاف هو بنفسه لون من ألوان الظلم واللاّعدالة.

وهناك فرق كبير بين الاختلاف والترجيح الظالم. وفي العالم التكويني يوجد الاختلاف، وهذه الاختلافات هي التي تمنح الجمال للعالم، وتعطيه التنوع والتقدم والتكامل، ولكنه لا يوجد في

العالم التكويني ترجيح ظالم، والمدينة الاسلامية الفاضلة مدينة ضد الترجيح الظالم وليست ضد الاختلاف.

والمجتمع الاسلامي مجتمع المساواة والأخوة والعدالة. ولكنه ليس المساواة السلبية وإنما المساواة الإيجابية. والمساواة السلبية تعني سلب الأفراد ميزاتهم الطبيعية والاكتسابية لتتم المساواة. أمّا المساواة الإيجابية فهي تعني إيجاد الفرص المتكافئة لعامة الناس، وتوقف مكتسبات كل فرد علىٰ ذاته، وسلب كل الامتيازات الموهومة والظالمة.

والمساواة السلبية من قبيل تلك المساواة التي تُنقل في القصص عن جبّار كان يعيش في الجبال ويضيّف كل عابر سبيل يمرُّ في هذا المكان، وعندما يحين وقت النوم فان الضيف لابدّ أن ينام على سرير خاص، ويأخذ غلمان هذا المضيف الضيف المسكين الى هذا السرير ويرغمونه على النوم عليه، فان كان الضيف مساويا للسرير لا اقصر منه ولا أطول فإنه يسمح له بالنوم عليه. والويل للضيف السيئ الحظ الذي لا يساوي طول السرير، فان كان الضيف أطول من السرير فان الغلمان يساوونه مع السرير بواسطة المنشار من ناحية الرأس أو من ناحية القدمين، وان كان اقصر منه فانهم يمطونه من الطرفين حتى يساويه، والنتيجة حينئذ معلومة.

أمّا المساواة الإيجابية فهي من قبيل حياد معلم رؤوف عطوف ينظر إلى طلابه جميعا بعين واحدة. فعندما تتساوى أجوبة الطلاب فانه يمنحهم درجات متساوية وعندما تختلف أجوبتهم فانه يعطي كلاً منهم ما يستحقه.

والمجتمع الاسلامي مجتمع طبيعي، وهو ليس مجتمعا يؤمن بالترجيح الظالم ولا مجتمعا يؤمن بالمساواة السلبية. وشعار الاسلام

هو: «العمل من كل فرد بمقدار استعداده، واستحقاق كل فرد بمقدار عمله».

أمّا المجتمع الذي يؤمن بالترجيح فهو المجتمع الذي تقوم فيه العلاقات الإنسانية على أساس الاستعباد والاستثمار. وتوجد فيه فئة تمتص الأرباح وتعيش بأتعاب الافراد الآخرين وكدحهم.

أمّا المجتمع الطبيعي فهو يدين هذه العملية، ويرفض أن يعيش فرد على حساب الأفراد الآخرين. وتكون فيه العلاقة بين أفراد الإنسان هي علاقة «التسخير المتبادل».

والجميع فيه أحرار ويحاولون في حدود إمكانياتهم وٱستعداداتهم أن يخدم كل منهم الآخرين. فالاستخدام المتبادل موجود بينهم...

ولما كان الاختلاف الطبيعي بين الأفراد موجوداً فمن الواضح أن كل قوة واستعداد أكبر، يجذب نحوه القوى بصورة أعظم. فمثلا إذا كان هناك إنسان يملك ٱستعداداً علمياً أكبر فانه يجذب نحوه الباحثين العلميين ويسخرهم لأهدافه. والشخص المزود بالاستعدادات الفنية يرغم الآخرين على الحركة في ٱتجاه فكره وٱبتكاراته فيحقق أهدافه.

ولهذا فإنَّ القرآن ينفي «الربوبية» و«المربوبية» في المجتمع ولكنه مع ذلك يعترف بواقع الاختلاف الطبيعي والدرجات المتفاوتة في الاستعدادات من حيث التكوين، ويؤيد «التسخير المتبادل».

يقول الله تعالى في سورة الزخرف، الآية (٣٢):

«أهم يقسمون رحمة ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سُخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون».

فهذه الآية تتساءل:

أهم يقسمون رحمة ربك ؟

ويقصد بالرحمة هنا النبوة، ومعناها: أهم يستطيعون ان يخلعوا النبوة على من يحبون ويسلبوها ممن يريدون؟

كلّا... نحن الذين قسمنا بينهم معيشتهم المادية بحيث يكون بعضهم مسخراً للبعض الآخر. ثم يعقب على هذا بأن رحمة ربك وهي النبوة خير من كل ما يجمعون.

والملاحظة التي يمكن استنباطها من هذه الآية الكريمة هي أن اختلاف الميزات والصفات ليس من طرف واحد، أي إن الناس ليسوا فئتين: فئة تمتلك الميزات الطبيعية وأخرى تفتقر إليها. ولو كان الامر كذلك لكانت هناك طبقة «مسخِّرة» (بكسر الخاء) بصفة مطلقة وأخرى «مسخَّرة» (بفتح الخاء) بصورة دائمة. ولو كان كذلك لعبَّر عنه بقوله: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخريا».

وهذا يعني أن الجميع مزوَّدون بالميزات فعلى الجميع أن يسخر بعضهم البعض الآخر.

وبعبارة أخرى فإن الميزات من الطرفين والتسخير أيضا من الطرفين.

والملاحظة الثانية تتعلق بكلمة «سخريا»: هي أن هذه الكلمة جاءت هنا بضم السين وبالمعنى الذي تقدم ذكره.

وقد وردت الكلمة نفسها في آيتين أخريين من القرآن الكريم ولكنها بكسر السين. فقد جاء في الآية (١١٠) من سورة «المؤمنون» خطاباً لأهل جهنم من الذين آذوا المؤمنين قوله تعالى:

«فاتخذ تموهم سِخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم

تضحكون» .

والأخرى هي الآية (٦٣) من سورة «ص» بلسان أهل جهنم:

«ما لنا لا نرى رجالاً كنّا نعدُّهم من الأشرار، أتخذناهم سِخرياً أم زاغت عنهم الأبصار» .

فالقرائن والتفاسير ممّا اطّلعت عليه (من قبيل مجمع البيان، والكشاف، وتفسير الامام، والبيضاوي، وروح البيان، والصافي، والميزان) تُجمِع على أنَّ «سِخريا» في هاتين الآيتين هي بكسر السين، ومعناها حينئذ هو «الإستهزاء» : ويوجد فقط في مجمع البيان قولٌ لم يُعتنَ به فسّر هذه الكلمة هنا بمعنى « العبودية» .

وقال بعضهم: في أيِّ مورد جاءت هذه الكلمة بكسر السين فهي بمعنى الإستهزاء، وفي أيِّ مورد جاءت بضم السين فهي بمعنى التسخير.

ونحاول الآن أن نعرف ما هو معنىٰ «التسخير» وما هو معنىٰ « المسخر» ؟

فقد جاءت هاتان الكلمتان في القرآن كثيراً ومعناهما هو «أخذ الآمر» و « المؤتمر» .

وورد في القرآن ذكر تسخير القمر والشمس والليل والنهار والبحر والأنهار والجبال (للنبي داوود) والرياح (لسليمان) وما في السماوات وما في الأرض، كلها مسخرات للإنسان ومن الواضح أن المقصود هنا هو كون هذه الأشياء قد خُلِقت ليستغلّها الإنسان ويستفيد منها.

ويدور الحديث في كل هذه الآيات عن تسخير هذه الأشياء للإنسان وليس عن تسخير الإنسان لهذه الأشياء.

أمّا في الآية التي هي موضوع حديثنا ؛ فالكلام عن تسخير

الإنسان للإنسان بصورة التسخير ذي الطرفين.

ولا تتضمن كلمة «التسخير» معنى الإكراه ولا معنى الإجبار. فمثلا: العاشق مسخَّر لمعشوقه والمتعلم مسخَّر لمعلمه، والناس العاديون مسخرون عادة للأبطال، ولكنهم ليسوا مجبورين. ولهذا فرّق الحكماء المسلمون وبوعي بين اصطلاح «الفاعلية بالتسخير» واصطلاح «الفاعلية بالإجبار». ومن البديهي أنه في كل إجبار يوجد تسخير ولكنه ليس في كل تسخير حتما يوجد إجبار.

وليس من شك في أن معنى هذه الكلمة في القرآن هو ما ذكرنا. ولكنني لست أعلم أنَّ هذا الاصطلاح أهو اصطلاح قرآني أبدعه القرآن لتفهيم هذه الحقيقة الرائعة في تكوين الخلقة بحيث تكون فاعلية القوى الطبيعية من نوع الفاعلية التسخيرية وليست الجبرية ولا التفويضية؟

أم أن هذا الاصطلاح كان رائجاً قبل القرآن الكريم؟

ومن هنا يعلم ان تفسير بعض كتب اللغة من قبيل «المنجد» لكلمة التسخير بأنها التكليف بدون أجرة إنَّما هو تفسير خطأ تماما.

فهؤلاء اللغويون قصروا هذه الكلمة على موضوع الروابط الاجتماعية والاختيارية للانسان، وحمَّلوها معنى الإجبار والإكراه. بينما استعملها القرآن الكريم في مورد الروابط التكوينية دون أن يقحم فيها معنى الإجبار والإكراه.

وتوضح هذه الآية العلاقة التكوينية بين أفراد الإنسان في الحياة الاجتماعية فتقول:

«إنَّها علاقة تسخير الكلّ للكلّ».

ونستطيع أن نقول إنها من أهم الآيات التي توضح الفلسفة الإجتماعية للإسلام.

وما أروع تفسير البيضاوي لهذه الآية، وقد تبعه في ذلك العلامة الفيض في تفسير الصافي حيث يقول:

[إنَّ معنى جملة «ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً» هو أنَّ كلاًّ منهم يستفيد من الآخر في سدّ ٱحتياجاته، ولهذا تظهر بينهم الألفة وتعلُّق أحدهم بالآخر فتنتظم بهذا أمور العالم].

وجاء في الحديث أن معنى هذه الآية هو أننا خلقنا الجميع بحيث يحتاج بعضهم إلى البعض الآخر.

فعلاقة التسخير تقتضي ٱرتباط الحاجات الطبيعية لأفراد الإنسان، وتقتضي أيضا أنَّ المجتمع غير خارج عن ميدان السباق الحر. وهذا يخالف العلاقة الجبرية.

والحياة الاجتماعية الحيوانية تقوم على أساس العلاقة الجبرية. ولهذا تختلف الحياة الاجتماعية للانسان عن الحياة الاجتماعية لزنبور العسل أو الأرضة، لان الحياة الاجتماعية لهذه الحيوانات تسيطر عليها الجبرية، وحياتها ليست ساحة للسباق، وليست لها قابلية الارتفاع ولا قابلية الانخفاض. أمّا الإنسان ففي الوقت الذي يعيش حياة اجتماعية فهو يتمتع بحرية واسعة.

وتوفر الحياة الاجتماعية للإنسان ساحة للسباق لكي يتقدم ويتكامل، والقيود التي تحدُّ من الحرية الفردية في مسير التكامل تقف مانعاً في طريق ٱستغلال كل الاستعدادات الإنسانية.

فالإنسان الذي تربيه النظرية المادية يخرج عاجزاً عن التحليق لأنه لم يصل إلى حريته الداخلية. كلٌّ ما هناك فقد قطعت تعلقاته الخارجية، واصبح مثل الطير الذي فك عنه القيد والحبس ولكنه لا يستطيع ان يحلّق لانه يفتقد الجناح الذي يطير به. أمّا الإنسان الذي تربيه النظرية المثالية فهو حرٌّ من الداخل ولكنه مقيَّد من الخارج،

وهو مثل طير لا تنقصه الأجنحة ولكن أقدامه مثقلة بجسم ثقيل الوزن.

وأمّا الانسان الذي تبدعه النظرية الواقعية فهو كطير يتمتع بالريش والاجنحة، وقد أزيلت عنه القيود والأغلال التي تثقل جسمه، ولهذا فهو يستطيع التحليق بحرية تامة.

ومن مجموع ما قلناه اتضح أن التوحيد العملي ـ الذي هو أعمُّ من التوحيد العمليّ الفردي والاجتماعي ـ عبارة عن آنسجام الفرد في توحيد العبادة لله، ورفض كل لون آخر من ألوان العبادة، من قبيل عبادة الهوىٰ، وعبادة المال، وعبادة الجاه، وغيرها. وكذلك يعني آنسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحق، ورفض كل طاغوت وكل ترجيح ظالم. ومادام الفرد أو المجتمع غير واصل إلى الوحدة فإنه لن يظفر بالسعادة. وهذان لا يصلان إلى الوحدة إلّا في ظل عبادة الحق.

والقرآن الكريم يبين في سورة الزمر ـ الآية (٢٩) ـ ان تمزق وتشتت شخصية الإنسان وحيرته تنبع من الشرك، وأن وحدته ووحدة آتجاهه في طريق التكامل لا تُضمَن إلّا في ظل نظام التوحيد:

«ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً».

فهناك رجل مملوك لعدة أشخاص، يأمره كل منهم بالقوة والخشونة. وهناك رجل مستسلم لشخص واحد؛ أيكون هذان متماثلين؟

والإنسان في ظل الشرك يجذب في كل لحظة نحو جهة من الجهات، وإلى قطب من الأقطاب مثل ورقة في البحر تقذف بها الأمواج في كل لحظة إلى جانب.

أمّا في النظام التوحيدي فإنّه مثل باخرة مزودة بأجهزة ذات دلالة محكمة وهي تتحرك حركة منظمة منسجمة وبأمر جهة لا تريد إلّا الخير.

مراتب الشرك ودرجاته

كما أن التوحيد له درجات فكذلك الشرك له مراتب، ومن قياس مراتب التوحيد إلى درجات الشرك نستطيع أن نتعرف على التوحيد وعلى الشرك بشكل أفضل بحكم القضية القائلة: «تعرف الأشياء بأضدادها».

ويشهد التاريخ بأنه كانت هناك في فجر التاريخ ألوان من الشرك في مقابل التوحيد الذي جاء به أنبياء الله ورسله.

أ ـ الشرك الذاتي

كانت بعض الأمم تعتقد بأصلين قديمين أزليين مستقلين عن بعضهما (الثنائية)، أو كانت تعتقد بثلاثة أصول بهذه الصفات (التثليث).

وكانوا يعتبرون العالم مكونا من عدة أقطاب أو عدة مراكز.

فما هي جذور هذا اللون من التفكير؟

أيكون كل لون من ألوان هذا التفكير انعكاسا للوضع الإجتماعي الذي يعيشه أولئك الناس؟

أي إن الناس الذين آمنوا بأصلين قديمين وأزليين، واعتقدوا بمحورين

رئيسيَّين للعالم؛ كان السبب في إيمانهم وٱعتقادهم ذاك أنهم كانوا يعيشون في مجتمع ينقسم إلى قطبين مختلفين. وأن الناس المعتقدين بالتثليث كان نظامهم الاجتماعي قائما على الانقسام الى ثلاث فئات.

وهذا يعني أن النظام الإجتماعي ينعكس بصورة أصل عقائدي في عقول الناس.

وبناءً على هذا فإنَّ عقيدة التوحيد والإيمان بأصل واحد للعالم مما جاء على أيدي أنبياء الله؛ لم تكن شائعة إلّا في المجتمعات التي كان يسودها نظام إجتماعي ذو قطب واحد.

وتتفرع هذه النظرية من نظرية فلسفية تناولناها بالبحث فيما سبق وهي أن العمليات الفكرية والروحية للإنسان، وكل المعنويات من قبيل العلم والقانون والفلسفة والدين والفن كل هذه تابعة للأنظمة الإجتماعية وخاصة النظام الاقتصادي، وليست لها أصالة بذاتها. وقد أجبنا عن هذه النظرية فيما سبق.

ولما كنا من المؤمنين بأصالة الفكر والعقيدة وبالتالي بأصالة الإنسانية فإنَّنا نرفض هذه النظريات النابعة من بعض ٱتجاهات علم الإجتماع، والتي تفسر الشرك والتوحيد بالتفسير المتقدم.

وتوجد هنا مسألة أخرى ينبغي أن لا تختلط بهذا الموضوع. وهذه المسألة هي أنه أحياناً يُساء ٱستغلال نظام عقائدي وديني من قبل نظام اجتماعي معيَّن، كما كان حال النظام الخاص بمشركي قريش حيث ٱستغلوا عبادة الأصنام لحفظ مصالحهم وٱستمرارهم في أكل الربا. ولكن الفئة الآكلة للربا من قبيل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة لم تكن تعتقد بهذه الأصنام وإنَّما كانوا يدافعون عنها للإبقاء على النظام الإجتماعي الموجود. واشتد هذا الدفاع عندما

أشرق نور الإسلام المبشر بالنظام التوحيدي المحارب للاستثمار والربا. فهؤلاء العابدون للأصنام قد شعروا بالخطر يهدد وجودهم، فأخذوا يتعلّلون بمعاذير لمحاربة هذا الدين الجديد، ومن جملة هذه المعاذير حرمة وقداسة المعتقدات العامة في ذلك الوقت. وقد أُشير في القرآن الكريم بكثرة الى هذه الملاحظة، وخاصة في قصة موسى و فرعون.

ولكن هذا الموضوع ـ كما نعلم ـ غير ذلك الموضوع القائل بأن النظام الاقتصادي يشكل البناء التحتي للنظام الفكري والعقائدي، وكل نظام فكري وعقائدي إنّما هو ردُّ فعل جبري للنظام الاقتصادي والاجتماعي.

والذي يرفضه الأنبياء بشدة هو أن المذاهب الفكرية ليست إلّا صياغة للرغبات الاجتماعية التي هي بدورها وليدة الظروف الاقتصادية.

وعلى أساس هذه النظرية ـ المادية مئة بالمئة ـ تكون أديان التوحيد التي جاء بها الأنبياء صياغة للرغبات الاجتماعية ووليدة الحاجات الاقتصادية للزمان الذي جاءت فيه، أي إن نموَّ وسائل الإنتاج أدّى إلى سلسلة من الطلبات الاجتماعية التي كان لابدّ من صياغتها بصورة فكرية توحيدية. والأنبياء هم الطليعة، وفي الواقع هم المبعوثون الذين يسدُّون هذه الحاجة الاجتماعية، وهذا هو معنى كون الاقتصاد بناءً تحتياً للفكر والعقيدة، ومن جملة الأفكار فكرة التوحيد.

أمّا القرآن الكريم فلكونه معترفا بالفطرة الإنسانية على أساس أنها بُعد وجودي للإنسان وهي تستتبع سلسلة من الأفكار والمطالب فهو يعتبر دعوة الأنبياء للتوحيد استجابة لهذه الحاجة الفطرية. ولا يعدّ أيَّ شيءٍ بناءً تحتياً سوى فطرة التوحيد العامة للإنسانية.

وبحكم اعتماده على الفطرة فهو لا يعدُّ الملابسات الطبقية عاملاً

جبريا للفكر و العقيدة.

أمّا إذا كانت الملابسات الطبقية هي البناء التحتي، وليست الفطرة، فإنَّ كل واحدٍ منّا سيتّجه بفكره ورغباته و بشكل إجباري نحو ما يتقضيه موقعه الطبقي، وحينئذ لا يوجد آختيار ولا آنتخاب، فلا يستحق عندئذ الفراعنة اللّوم، ولا يستحق مخالفوهم الثناء، لأنَّ الإنسان لا يستحق اللّوم ولا الثناء إلّا إذا كان يستطيع أن يفعل غيرما هو موجود، وأمّا إذا كان عاجزاً عن غير ما هو موجود، كما في سواد ذوي البشرة السوداء، وبياض ذوي البشرة البيضاء، فهو لا يستحق اللّوم وهو ليس لائقا للثناء.

ولكننا نعلم أن الإنسان غير مجبور على التفكير الطبقي، بل يستطيع أن يثور على منافعه الطبقية كما ثار موسى(ع) الذي تربّى في أحضان النعمة الفرعونية على فرعون وآتجاهه، وهذا بنفسه دليل على أن مسألة البناء التحتي والبناء الفوقي ليست إلّا خرافة، علاوة على أنّها تسلب من الإنسان انسانيته.

ولا يعني هذا أنَّ الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، وأنَّ كلَّ واحد منهما غريب عن الآخر، وإنما يعني رفض كون أحدهما بناءً تحتيا والآخر بناءً فوقيا، وإلّا فالقرآن الكريم يقول:

«إنَّ الإنسان ليطغى أن رآه آستغنىٰ». (العلق/٦، ٧)

ويعترف القرآن بالدور الخاص الذي يقوم به الملأ والمترفون ضد الأنبياء والمستضعفين المؤيدين لهم، ولكنه يعتبر الفطرة الإنسانية المؤهلة للدعوة وللتذكّر موجودة عند الجميع. وفي الوقت الذي يتمتع الجميع بالقابلية للدعوة بحكم الفطرة فإنَّ آختلاف الفئتين ينحصر في كون إحداهما لم تستطع روحياً اجتياز مانع كبير ألا وهو المصالح المادية والامتيازات الجائرة (وهي فئة الملأ والمترفين)، أمّا الأخرى

فهي معفاة من هذا المانع وكما وصفهم سلمان بقوله: «نجا المخفّون».
بل علاوة على أنه لا مانع يمنعهم من الاستجابة السليمة لفطرتهم، فإنه يوجد امامهم شيء شديد الإغراء وهو التحول من الوضع المعيشي الصعب إلى الوضع المعيشي المرفّه. ولهذا كان أكثر التابعين للأنبياء من المستضعفين.

ولكنه برز دائماً من بين الفئة المترفة حماة للأنبياء ٱستطاعوا أن يرفضوا طبقاتهم ومواقعهم الاجتماعية وينضمُّوا إلى حركة الأنبياء. كما ٱنضم كثيرٌ من المستضعفين إلى صف أعداء الأنبياء متأثرين بسلسلة من العادات والتلقينات والدوافع العشائرية. ولم يعتبر القرآن دفاع أبي سفيان والفراعنة عن نظام الشرك ، وتحريكهم الناس ضد الأنبياء؛ منبعثاً من موقعهم الطبقي، ولم يوافق القرآن على أنهم لا يستطيعون التفكير إلّا في رغباتهم الاجتماعية المتبلورة في عقائدهم.

وإنما ٱعتبر القرآن هؤلاء أصحاب حيلة ومكر، ففي الوقت الذي يدركون الحقيقة بفطرتهم التي منحها الله لهم فإنّهم ينكرونها:

«وجحدوا بها وٱستيقنتها أنفسهم». (النمل/١٤)

فكفرهم هو جحود، أي إنكارٌ باللسان وإقرار بالقلب، وبعبارة اخرى فان انكارهم هذا هو لون من ألوان الثورة ضد الوجدان.

ومن الأخطاء الكبيرة أن البعض قد تخيل أن القرآن يوافق على الفكرة الماركسية والمادية التاريخية. وسوف نتناول هذا الموضوع مفصلا في حلقة أخرى من الرؤية الكونية للإسلام والتي هي بعنوان «المجتمع والتاريخ». وسوف نثبت هناك أن هذه النظرية لا تنطبق على الحقائق العينية التاريخية، ولا يمكن الدفاع عنها من وجهة النظر العلمية.

وعلى أية حال فإن الاعتقاد بعدّة مبادئ هو شرك في الذات ومناقض للتوحيد الذاتي.

وفي مقابل هذه الفئة يقيم القرآن برهان التمانع فيقول:

«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[7].

والاعتقاد بمثل هذا يسبب الخروج من أهل التوحيد ومن دائرة الإسلام، لأن الاسلام يرفض أيَّ لون من ألوان الشرك الذاتي.

ب- الشرك في الخالقية

وهناك بعض الأمم تعدُّ الله ذاتاً لا مثيل لها ولا نظير، ويعتبرونه الأصل الوحيد للكون، ولكنهم يقولون إن بعض المخلوقات شريكة له في الخالقية، فمثلاً يقولون إن «الشرور» لم يخلقها الله وإنما هي قد أُوجِدَتْ بواسطة بعض مخلوقاته[8]. وهذا اللَّون من الشرك هو شرك في الخالقية والفاعلية، ومناقض للتوحيد في الأفعال، والإسلام يرفض هذا اللَّون من الشرك أيضا.

والشرك في الخالقية بدوره له درجات، فمنه الخفي ومنه الجلي، ولهذا فهو لا يعدُّ خروجا من دائرة الاسلام ولا من جملة أهل التوحيد.

ج- الشرك في الصفات

هذا الموضوع لدقّته لم يتداول على ألسن عامة الناس، بل اقتصر بحثه على بعض العلماء الذين تخصَّصوا في هذه المواضيع ولكنهم لم

---

(٧) الأنبياء/ ٢٢. وقد أوضحنا معنىٰ هذه الآية فيما سبق، ومن أراد توضيحا أكبر لبرهان التمانع فليرجع إلىٰ الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

(٨) يطلق آصطلاح «الشرور» على العيوب والنقائص والانحرافات وسوء الحظ وكل الحوادث غير المطلوبة. وفي كتابنا «العدل الإلـٰهي» بحثنا قضية انتساب الشرور الى الله سبحانه بصورة مفصلة.

«المؤلف»

يتعمقوا فيه بصورة كافية. فالأشاعرة ـ وهم من جملة المتكلمين المسلمين ـ قد تورطوا في مثل هذا الشرك ، وهو لون من ألوان الشرك الخفي، ولهذا فهو لا يسبب الخروج من دائرة الاسلام.

د ـ الشرك في العبادة

لقد عبدت بعض الأمم الأصنام المصنوعة من الخشب أو الحجارة أو المعدن، وبعضها عبد الحيوان أو النجوم أو الشمس أو الأشجار أو البحر. وقد كان هذا الشرك شائعاً. ولا تعدِم بعض ألوانه في عالمنا المعاصر في مناطق مختلفة منه.

وكل ما مرّ من ألوان الشرك فهو ينتمي إلى الشرك النظري وهو لون من المعرفة الكاذبة. أمّا هذا اللّون من الشرك: فهو شرك عملي وهو لون من «الكينونة» و«الصيرورة» الكاذبة.

وللشرك العملي درجات أيضاً. وأعلى مراتبه هو ما ذكرناه قبل قليل ويسمى الشرك الجلي. وهو كاف للخروج من دائرة الاسلام.

وهناك ألوان من الشرك الخفي وقد حاربها القرآن الكريم في منهاجه العملي. وبعض منها خفي الى الحد الذي لا يرى إلا بمجهر قوي. وقد جاء في الحديث عن الرسول الأكرم (ص):

«الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أن تحب على شيء من الجور وتبغض على شيء من العدل وهل الدين إلا الحب والبغض في الله قال الله: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»»[9].

ويعد الاسلام عبادة الهوى والجاه والتقليد الاجتماعي وال

(٩) تفسير الميزان في تفسير الآية الكريمة: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني» (آل عمران: ٣١)

والأشخاص لوناً من ألوان الشرك ، ففي قصة موسى مع فرعون يعبر القرآن عن فرض أمر فرعون على بني إسرائيل بكلمة «التعبيد» وينقل عن لسان موسى في جوابه لفرعون:

«وتلك نعمة تمنُّها عليَّ أن عبَّدت بني إسرائيل» . (الشعراء/ ٢٢)

أي أتمنُّ عليَّ أنّي قد نشأت في منزلك مع أنك قد اتخذت بني اسرائيل عبيداً لك ؟

ومن الواضح أن بني اسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون، وإنَّما كانوا فقط تحت سيطرته الجائرة. وقد نقل القرآن في مكان آخر عن لسان فرعون قوله:

«وإنّا فوقهم قاهرون» . (الأعراف/ ١٢٧)

فهم مقهورون أمامه. وفي مكان آخر ينقل عن لسان فرعون:

«وقومهما لنا عابدون» . (المؤمنون/ ٤٧)

فكلمة «لنا» قرينة على عدم قصد العبادة. فلو فرضنا أن بني إسرائيل قد أجبروا على العبادة فهم سوف يعبدون فرعون وحده وليس كل الفراعنة.

أمّا الشيء الذي قد فرض على بني إسرائيل من قِبَل الفراعنة جميعا وملئهم فهو الطاعة الإجبارية.

وفي خطبة للإمام عليٍّ (ع) بعنوان «الخطبة القاصعة» يبين تبعية بني إسرائيل لفرعون وخضوعهم لسلطته الجائرة فيستعمل لفظ «العبيد» فيقول:

«إتخذتهم الفراعنة عبيداً. فساموهم العذابَ وجرعوهم المرار، فلم تبرح الحال بهم من ذل الهلكة وقهر الغلبة، لا يجدون حيلة في امتناع ولا سبيلا إلى دفاع» .

والأصرح من كل هذا؛ الآية الكريمة التي تعد أهل الإيمان بالخلافة الإلهية:

«وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما آستخلف الذين من قبلهم وليمكننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنَّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً». (النور/ ٥٥)

والجملة الأخيرة من هذه الآية تنظر إلى صورة آستقرار الخلافة الإلهية والحكومة الحقة فأهل الإيمان حينئذ أحرار من كل إجبار، فهم يعبدون الله ولا يشركون به أحداً. ومن هذا يعلم أن القرآن يطلق على الطاعة للأمر لفظ «العبادة»، فان كانت الطاعة لله فهي عبادة لله، وإن كانت الطاعة لغيرالله فهي شرك بالله.

وهذه الجملة تثير العجب لأن الطاعة للأمر بشكل إجباري لا تعدُّ أخلاقيا عبادة، ولكنها من وجهة النظر الإجتماعية تعدُّ عبادة. يقول الرسول الكريم:

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مال الله دولا وعبادالله خولا ودين الله دخلا»[١٠].

وهذه إشارة إلى ظلم الأمويين. ومن البديهي أن الأمويين لم يدعوا الناس إلى عبادتهم ولم يعتبروهم مملوكين لهم، وإنَّما هم قد فرضوا على الناس أنفسهم واستبدُّوا بهم. والنبي الكريم بنظرته المستقبلية يَعُدُّ هذا لوناً من ألوان الشرك .

الحدود الفاصلة بين التوحيد والشرك

ما هو الحد الدقيق الفاصل بين التوحيد والشرك (سواء أكان

---

(١٠) شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة، تفسير الخطبة (١٢٨).

التوحيد والشرك النظري أو العملي)؟

وما هو لون الأفكار التوحيدية وما هو لون أفكار الشرك؟

وما هو نوع العمل التوحيدي وما هو نوع عمل الشرك؟

أيكون الاعتقاد بموجود غير الله شركا (الشرك الذاتي)؟

والتوحيد الذاتي يعني -حينئذ- أن لا نعتقد بوجود أيّ شيء غيرالله (ولو كان بعنوان أنه مخلوقه)؟ وهذا لون من ألوان وحدة الوجود.

ومن البديهي أن مخلوق الله هو فعل الله، وفعل الله بنفسه شأن من شؤونه ولا يعدُّ الثاني له ولا في مقابله. ومخلوقات الله إنما هي تجليات لفيضه العميم. والاعتقاد بوجود المخلوق -من حيث هو مخلوق- متمِّم ومكمِّل للاعتقاد بالتوحيد وليس هو ضده.

إذن فالحد الفاصل بين التوحيد والشرك ليس هو وجود شيء آخر معه أو عدم هذا الشيء الآخر ولو كان مخلوقه.

أيكون الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر، في السببية والمسببية شركا؟ (الشرك في الخالقية والفاعلية).

وهل من لوازم التوحيد الفعلي أن ننكر نظام الأسباب والمسبّبات في العالم؟ ثم نؤمن أن أيَّ أثر إنَّما يصدر بصورة مباشرة وبلا واسطة من الله سبحانه، وننكر أيَّ دورٍ للأسباب. فمثلا لابد من أن نعتقد بأن النار ليس لها أيُّ دور في الإحراق، ولا الماء في الإرواء، ولا المطر في نمو الزرع، ولا الدواء في منح الصحة... وإنَّما الله سبحانه هو الذي يحرق بشكل مباشر، ويروي بصورة مباشرة، وينمي الزرع، ويمنح الصحة بصورة مباشرة أيضا.

ووجود هذه العوامل وعدمها سواء. والشيء المتحقق هو أن الله قد اعتاد على أداء هذه الأمور بهذه الوسائل. مثلما لو كان هناك

إنسان قد آعتاد على أن يلبس دائما قبّعته عندما يكتب رسالة، وكاتب هذه الرسالة لا يريد أن يكتبها بدون هذه القبعة. وحسب هذه النظرية فإن وجود هذه التي تسمى بالعوامل والأسباب وعدم وجودها، هو من هذا القبيل.

واذا اعتقدنا بشيء غير هذا فقد نسبنا لله شريكا أو شركاء في الفاعلية (وهذه هي نظرية الأشاعرة والجبريين).

وهذه النظرية ليست صحيحة أيضا. والاعتقاد بوجود المخلوق لا يساوي الشرك الذاتي ولا يساوي الاعتقاد برب ثان أو قطب آخر في مقابل الله سبحانه، وإنما هو مكمل ومتمِّم للاعتقاد بالله الواحد.

وكذلك الاعتقاد بتأثير وسببية ودور المخلوقات في نظام الكون فإنه ليس شركاً في الخالقية بل هو مكمل للاعتقاد بخالقية الله مع ملاحظة أمرٍ مهمّ، ألا وهو كون هذه الموجودات كما أنها ليس لها استقلال في الذات فكذلك ليس لها آستقلال في التأثير أيضا، فهي موجودة بوجوده ومؤثرة بتأثيره.

نعم لو نسبنا للمخلوقات آستقلالا في التأثير، وفوّضنا الأمر إليها، وتخيّلنا أن نسبة الله إلى الكون كنسبة الصانع إلى صناعته (كنسبة صانع السيارة مثلاً إلى سيارته)، حيث تحتاج الصناعة في ظهورها إلى صانعها، ولكنها بعد أن تُصنع تؤدي وظائفها حسب ما يقتضيه تركيبها. فالصانع ينحصر دوره في الصناعة، ولا دور له في عمل المصنوع بعد أن تتم صناعته. وحتى لو مات صانع السيارة فإنَّ السيارة ستبقى تؤدي وظائفها. لو قلنا بهذا لأصبح شركا لا ريب فيه.

ولو تصورنا أنّ عوامل الكون من قبيل: الماء والمطر والكهرباء والحرارة والتراب والزرع والحيوان والانسان وغيرها تنتسب إلى الله بمثل هذه النسبة (كما تخيَّل ذلك الأشاعرة أحيانا) فإنَّه شرك لا شبهة

فيه.

والواقع أن المخلوق محتاج إلى خالقه في الحدوث وفي البقاء، وهو محتاج إليه في بقائه وتأثيره، بنفس المقدار الذي هو محتاج إليه في حدوثه. والكون هو عين الفيض وعين التعلّق والارتباط، وعين كونه «أنه منه» . ولهذا كان تأثير وسببية الأشياء؛ عين تأثير وسببية الله سبحانه. وخلّاقيّة قوى العالم أعم من الإنسان وغير الانسان هي عين خلّاقيّة الله تعالى وبسط فاعليته. بل الاعتقاد بأنه من الشرك أن ننسب دوراً للأشياء في أعمال العالم؛ هو بنفسه شرك ، لأنَّ هذا الاعتقاد ناشئٌ من تصور غير صحيح، وهو أنّنا ننسب وبدون وعي إلى ذات الموجودات آستقلالاً في مقابل ذات الله ، ولهذا فلو كان للموجودات دور في التأثير لاضطررنا الى الاعتراف بتأثير أقطاب أخرى.

إذن ليس الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد هو أن نعترف أو لا نعترف بدور لغيرالله في التأثير والسببية.

أيكون إذن الحد الفاصل بين التوحيد و الشرك هو الاعتقاد بقدرة وتأثير يفوقان الطبيعة لمخلوقٍ مّا؟

أي إن الاعتقاد بقدرةٍ تفوقُ القوانين العادية والطبيعية لموجود ما أعم من كونه ملكا أو إنسانا (كالنبي مثلاً والإمام)، هذا هو الشرك . أمّا الاعتقاد بالقدرة والتأثير في الحدود العادية والمتعارفة فليس شركاً. وكذلك الاعتقاد بقدرة وتأثير الإنسان الميت، فإنه شرك ، لأنَّ الانسان الميت جماد، والجماد -من حيث القوانين الطبيعية- لا شعور له ولا قدرة ولا إرادة، فالاعتقاد بأن الإنسان الميت يدرك الحديث معه والسلام عليه، وإظهار التعظيم والاحترام له ومناداته والطلب منه، كل هذه الأعمال شرك بالله، لأنها تستلزم

الاعتقاد بقوة تفوق الطبيعة لغيرالله .

وهكذا الاعتقاد بتأثير غامض وغير معروف للأشياء، كما لو اعتقدنا بأن لتراب معين تأثيراً في شفاء مريض، أو أن لمكان خاصّ تأثيراً في آستجابة الدعاء، فإنه شرك أيضا، لأنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لشيءٍ مّا لا تزيد حقيقته على كونه شيئا طبيعياً يعرف ويحس ويجرب ويلمس.

وعلى هذا فإن الإعتقاد بمطلق التأثير للأشياء ليس شركا (كما تخيل الأشاعرة) وإنما الشرك هو الإعتقاد بالتأثير غير الطبيعي للأشياء. فالوجود ينقسم إلى قسمين: الطبيعة وماوراء الطبيعة. وماوراء الطبيعة منطقة نفوذ لله فحسب، أمّا الطبيعة فهي منطقة نفوذ مختصة بالمخلوق أو مشتركة بين الله ومخلوقاته.

وهناك سلسلة من الأعمال التي لها ناحية غير طبيعية كإحياء الموتى وإماتة الأحياء، وتوجد أعمال عادية من قبيل إعطاء الرزق وأمثاله، فالأعمال غير الطبيعية خاصة بالله ، والأخرى متعلقة بمخلوقاته. هذا من ناحية التوحيد النظري.

أمّا من حيث التوحيد العملي فإنَّ أيَّ توجه معنوي لغيرالله بحيث يكون التوجه بغير الوجه واللسان من المتوجه، وبغير الوجه والأذن من المتوجه إليه، وإنّما بأن يتم التوجُّه بواسطة العلاقة القلبية بين هذا ومَن توجه إليه فيدعوه ويتوسل إليه ويطلب منه الاستجابة، فهو شرك وعبادة لغيرالله ، لأن العبادة ليست شيئا سوى هذا، والعبادة غير جائزة عقلاً ولا شرعاً لغيرالله ، وهي توجب الخروج من الإسلام، وعلاوة على أن أداء هذه المراسم يعتبر عبادة لغيرالله كما يفعل المشركون لأصنامهم، فانه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لتلك الشخصية المتوجَّه إليها (النبي مثلا). وهذه هي نظرية الوهابيين

وأصحاب المسلك الوهابي في عصرنا.

وقد شاعت هذه النظرية في زماننا واعتبرتها بعض الفئات علامة على الاستنارة والحداثة.

ولكن هذه النظرية -بمعايير التوحيد الذاتي- تعتبر، مثل نظرية الأشاعرة، مشوبة بالشرك ، وبمعايير التوحيد في الخالقية والفاعلية؛ تعتبر من أكثر النظريات شركاً.

وقد ذكرنا فيما سبق أن الاشاعرة نفوا تأثير الأشياء وسببيّتها ظانين أن الاعتقاد بتأثيرها يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله ، وأجبناهم هناك بأن الأشياء لا تكون أقطابا في مقابل الله ، إلّا إذا كانت مستقلة بالذات، ومن هنا يعلم أن الأشاعرة كانوا ينسبون للأشياء -وبدون وعي منهم- لوناً من ألوان الاستقلال الذاتي الذي يستلزم الشرك الذاتي- ولكنَّهم كانوا عن ذلك غافلين، وأرادوا تثبيت التوحيد في الخالقية عن طريق نفي التأثير عن الأشياء. ولهذا فإنهم في الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية فإنَّهم يؤيدون -بغير وعي- الشرك الذاتي.

ويَرِد هذا الإشكال بنفسه على أصحاب المسلك الوهابي ، فهم يقولون بلون من الاستقلال الذاتي للأشياء وبغير وعي منهم، ولهذا فهم يعتبرون نسبة دورٍ غير عادي للعوامل يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله ، غافلين عن أن الموجود الذي هو محتاج في تمام هويته إلى إرادة الحق وليست له أية حيثية مستقلة، فإنَّ تأثيره غير العادي مثل تأثيره الطبيعي يستند إلى ذات الحق قبل أن يستند إليه، وهو ليس إلّا سبيلا لمرور فيض الحق إلى الأشياء.

أتكون وساطة جبرئيل في فيض الوحي والعلم، ووساطة ميكائيل في فيض الرزق، ووساطة إسرافيل في الإحياء، ووساطة

ملك الموت في قبض الأرواح، شركاً؟

هذه النظرية تعتبر -من حيث التوحيد في الخالقية- من أشد ألوان الشرك؛ لأنها تقوم بتقسيم العمل بين الخالق والمخلوق، فالأعمال غير الطبيعية تخصها بالله، أمّا الأعمال الطبيعية فهي تخصها بالمخلوقات، أو تجعلها مشتركة بين الخالق والمخلوق. وٱدّعاء ٱختصاص شيءٍ بالمخلوق هو عين الشرك في الفاعلية، وهكذا ٱدّعاء ٱشتراك الله والمخلوق في شيءٍ فانه لون آخر من ألوان الشرك في الفاعلية.

وعلى خلاف التصوُّر السائد فإنَّ المسلك الوهابي ليس ٱتجاها ضد الإمامة، وإنّما هو -قبل أن يكون ضد الإمامة- اتجاه ضد التوحيد وضد الانسان فهو ضد التوحيد لأنه يقسم العمل بين الخالق والمخلوق ويتبنّى لوناً من الشرك الذاتي الخفي حسب ما مرّ. وهو ضد الإنسان لأنه لا يدرك ولا يستوعب إنسانية الإنسان الذي فُضِّلَ على الملائكة، وجُعِلَ خليفة الله وأُمِرَ الملائكة بالسجود له بنص القرآن الكريم، حيث أنزلَ الإنسان إلى مستوى الحيوان الطبيعي.

وعلاوة على هذا فان التفكيك بين الحي والميت بهذا الشكل -بحيث لا يعتبر الموتى أحياءً في العالم الآخر، وتحصر شخصية الإنسان في بدنه بحيث تعود جماداً بعد الموت- كل هذا يعتبر من الأفكار المادية المضادة للاتجاه الإلٰهي، وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث فيما بعد في موضوع المعاد.

وكذلك التفكيك بين الآثار المجهولة الغامضة والآثار المعلومة المعروفة، واعتبار الأولى دون الثانية ممّا وراء الطبيعة فإنّه شرك أيضاً.

ومن هنا ندرك معنى قول الرسول الأكرم(ص):

«ألشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء».

والحقيقة أن الحد الفاصل بين التوحيد والشرك في رابطة الله بالإنسان والكون هو «إنّا لله وإنّا إليه راجعون» أو «منه» و «اليه».

ففي التوحيد النظري يكون الفاصل بين التوحيد والشرك هو: (إنّا لله) أي كل حقيقة وموجود ما دمنا نعرفها على أنها في ذاتها وصفاتها وخصالها وهويتها «من الله»، فقد عرفناها معرفة متطابقة مع الواقع ومنسجمة مع النظرة التوحيدية، سواء أكان لها أثر واحد أم آثار متعددة أم لم يكن لها أثر، وسواء أكانت لها جوانب غير طبيعية ام لم تكن، لأن الله ليس رب ماوراء الطبيعة ورب السماء ورب الملكوت والجبروت فحسب، وإنّما هو رب العالم كله، وهو قريب إلى الطبيعة وقيّم عليها بنفس المقدار الذي هو قريب وقيّم على ماوراء الطبيعة. وإذا كان هناك موجود يتمتع بناحية تنتسب إلى ماوراء الطبيعة فإنّ ذلك لا يمنحه جنبة إلٰهية. وقد سبق لنا القول إن للكون - من وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية - ماهية «انه منه». وينسب القرآن الكريم إلى بعض الأنبياء أعمالاً تتّسم بالإعجاز من قبيل إحياء الموتى، أو منح قوة البصر لمن ولد أعمىٰ، ولكنه يضيف إلى هذه النسبة كلمة «بإذنه».

وتوضح هذه الكلمة ماهية هذه الأعمال وأنها «منه» لئلا يشطح الخيال بإنسان فيتصور أن الأنبياء مستقلون بأنفسهم. إذن فالحد الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو «أن الأمر منه». والاعتقاد بأن هناك موجوداً ليس وجوده «منه» إنما هو شرك لا محالة، والاعتقاد بتأثير موجود بحيث لا يكون هذا التأثير «منه»؛ أيضا شرك محقق، سواء أكان هذا الأثر يفوق الأعمال الطبيعية كخلق السماوات والأرضين أو كان أثراً ضئيلاً لا اهمية له مثل قلب ورقة من وجه إلى وجه آخر.

أمّا الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد العملي فهو:

«إنّا إليه راجعون»، فالاتجاه إلى أيِّ موجود معنوي أو ظاهري هو اتجاه اليه بشكل طريق يؤدي إلى الحق وليس بشكل هدف، فالاتجاه إذن إلى الله. وفي كل حركة وكل مسير يكون فيه الاتجاه إلى الطريق بصفة كونه طريقا، وتصبح العلامات كلها دالة على الهدف لئلا يضيع الإنسان أو يبتعد عنه، والإتجاه إلى هذه العلامات بصفة كونها علامات «للهدف» و«للحركة نحو الهدف».

والأنبياء والأولياء هم الطرق المؤدية إلى الله:

«أنتم السبيل الأعظم والصراط الأقوم».

و«أعلاماً لعباده ومناراً في بلاده وأدلّاء على صراطه».

و«الدعاة إلى الله، والأدلاء على مرضاة الله».[11]

فالتوسل بالأولياء وزيارتهم وانتظار أعمال غير طبيعية منهم ليس شركاً، وليس في هذا شك، وإنما الكلام في مواضيع ثلاثة:

اولاً: نريد أن نعرف هل أن الأنبياء والأولياء قد صعدوا الى هذه المراتب المقربة إلى الله بحيث وصلوا إلى هذا الحد من التأييد من قبل الله سبحانه؟ أم لا؟

يستفاد من القرآن الكريم أن الله سبحانه قد تفضل على بعض عباده بمثل هذه الدرجات والمقامات الرفيعة.[12]

ثانيا: هل يتمتع الناس الذين يزورون ويتوسلون ويطلبون الحاجات بإدراك سليم من ناحية التوحيد؟ أم لا؟

وهل هم في الواقع يزورون متجهين «إليه» سبحانه؟ أم هم

---

(١١) هذه فقرات مختارة من زيارة الجامعة الكبيرة.

(١٢) تفصيل هذا موجود في كتيّب للمؤلف بعنوان «الولاء والولايات».

ينسونه ويُحِلّون محله الشخص الذي يزورونه؟

لا شك أن أكثر الناس يذهبون إلى الزيارة وهم يتمتعون بتوجّه غريزي، ويحتمل أن يكون هناك أفراد يفقدون حتى هذا الادراك التوحيدي (ولو على المستوى الغريزي)، ولكننا حينئذ يجب علينا أن نعلّمهم التوحيد لا أن نعتبر الزيارة شركا!

ثالثا: كل قول أو فعل ينبئ عن تسبيح أو تكبير أو حمد أو ثناء لذات الكامل على الإطلاق والغني على الإطلاق، إذا استعمل لغير ذات الله فهو شرك. فهو وحده السبّوح المطلق، والمنزّه المطلق من كل نقص وقلة. وهو وحده الكبير المطلق الذي تعود إليه وتنحصر فيه كل ألوان الثناء. وهو الذي يقوم به كل حول وقوة. فهذه الصفات بشكلها القولي وبصورتها العملية إذا نسبت لغيرالله كان ذلك شركا. وقد بحثنا فيما سبق كيف يكون العمل عبادة.

الصدق والاخلاص

إن معرفة الله تؤثر بصورة طبيعية في كل أرجاء الشخصية الإنسانية وفي روح وأخلاق وأعمال بني الانسان. ويتوقف مدى هذا الأثر على درجة الإيمان، فكلما كان الإيمان قويا وصلبا فإن نفوذ معرفة الله في الوجود الإنساني كان أعمق، وسيطرتها على الشخصية الإنسانية كانت أقوى.

ولتأثير معرفة الله في الإنسان درجات أيضا، ويتوقف على هذا اختلاف أفراد الإنسان من حيث الكمال البشري والقرب إلى الله. ويطلق على هذا كله اسم «الصدق» و«الإخلاص»، أي إنَّ كل هذه الدرجات هي درجات الصدق والاخلاص.

وتوضيح ما ذكرناه سابقا: اننا عندما نتجه إلى الله ونعبده فنحن

قد أكّدنا أنه وحده الذي يستحق الطاعة، ونحن لا موقف لنا بازائه سوى التسليم المحض.

إن مثل هذا الموقف وهذه العبادة غير جائز لغيرالله .

ولكن ما مدى «صدق» هذا الموقف وهذا الإظهار؟

أي إلى أيِّ حدٍّ نحن ملتزمون عمليا بالتسليم المحض في مقابل الله ورفض التسليم في مقابل غيره؟

إنَّ هذا الأمر يرتبط بدرجة إيمانِنا، ومن الواضح أن الأفراد ليسوا في درجة واحدة من حيث الصدق والإخلاص.

فبعضٌ يحقق تقدُّما إلى الحدّ الذي لا يتحكم في وجوده سوى أوامر الله ، وهو يرفض من الداخل والخارج ان تكون هناك سلطة آمرة سوى الله ، فلا يستطيع هوى النفس ولا رغباتها أن ترغمه على تغيير اتجاهه، ولا يستطيع إنسان آخر أن يسخره لأوامره. وهو يسمح لرغباته النفسية ان تعمل في الحدود التي تحقق رضا الله . ومن الواضح أن رضاالله ينحصر في ذلك الطريق الذي يوصل الإنسان إلى كماله الواقعي، وهو يجيز طاعة أوامر الأفراد الآخرين من قبيل الأب والأم والأستاذ من أجل إحراز رضاالله وفي حدود ما أجازالله .

ويحقق البعض الآخر تقدُّما أعظم فلا يرون محبوباً ولا مطلوباً سوى الله ، وهو سبحانه معشوقهم الأصلي، وهم يحبُّون خلق الله لأنَّ «من أحب شيئاً أحبَّ آثاره وعلاماته وما يذكِّرُ به»، وهم يحبُّون هذه المخلوقات بما أنها آياته والعلامات الدالة عليه والمذكِّرةُ به.

والبعض الآخر يخطو نحو الامام أكثر فلا يرى في الوجود إلّا الله ومظاهره، أي انه يرى الله في كل شيء، وكل شيء آخر ليس إلّا مرآة له، فيصبح الكون كله كالمرآة، فأينما اتجهنا فلن نرى سوى ذاته سبحانه ومظاهره المتعددة، ولسان حالهم هو:

«إذا اتجهتُ إلى الصحراء فلن أرى سواك
وإذا اتجهتُ إلى البحر فلن أجد غيرك
فإلى أيِّ مكان أتجهُ، إلى الجبل أو إلى الصحراء
فإنَّني أرى علامةً لوجهك الجميل».

ويقول الامام علي(ع):
«ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله ومعه».

والعابد الحق هو ذلك الإنسان الذي يطبق في حياته ما يناجي به الله في عبادته، وحينئذ يكون قد انتهى إلى مرحلة «الصدق».

والعبادة للإنسان الواقعي «عهد»، تكون الحياة كلها مجالا للوفاء به، ولهذا العهد شرطان أساسيان: أحدهما التحرر من طاعة غير الله من قبيل الهوى والمطامع النفسية والاشياء والاشخاص، والآخر هو التسليم المحض لما يأمرالله والرضا به والحب له.

والعبادة الواقعية عامل مهم لتربية الإنسان الروحية، وهي درس له في الاطمئنان والحرية، وإملاء الحرية، والتفاني، وحب الله وحب خلقه، وحب اوامرالله، والانسجام مع أهل الحق، والخدمة والإحسان للخلق و... و... و...

يتضح مما ذكرنا أن التوحيد الاسلامي يرفض أيَّ دافع غيرالله، وواقع تكامل الانسان وتكامل العالم بأسره هو:

«إنّا لله وإنّا إليه راجعون»، فكل ما يسير في غير هذا الإتجاه فهو باطل وضد الاتجاه التكاملي للخلقة.

والإسلام كما يرى أن العمل للذات لابدَّ أن يؤدّى من أجل الله فهو يرى كذلك أن العمل للغير لابدَّ من أدائه لوجه الله. وما يقال «من أنَّ العمل لله يعني العمل للناس، وطريق الله وطريق الناس واحدة، وإلّا فالعمل لله دون الالتفات إلى الناس من مخترعات

الصوفية ومن خدع رجال الدين) فهذا القول غير صحيح.

والاسلام يعترف بطريق واحد هو طريق الله، وبهدف واحد هو ذات الله وليس شيئا آخر. ولكن طريق الله يمر من بين خلق الله. فالعمل من أجل النفس عبادة للنفس، والعمل من أجل الناس عبادة للأصنام، والعمل من أجل الله والناس شرك وثنائية. أمّا عمل الذات وعمل الناس من أجل الله فهو التوحيد وهو العبادة لله. وفي الأسلوب التوحيدي الاسلامي لابدَّ أن تبدأ الأعمال باسم الله. أمّا بدء العمل باسم الناس فهو عبادة للأصنام، وبدؤه باسم الله وآسم الناس إنّما هو شرك. ويبقى بدؤه باسم الله وحده هو التوحيد، وهو العبادة لله الواحد القهار.

وتستفاد من القرآن الكريم ملاحظة مهمة في موضوع الإخلاص، وتتلخص في أنَّ هناك فرقاً بين لفظ المخلِص (بكسر اللّام)، ولفظ المخلَص (بفتح اللّام). فالمخلِص بكسر اللّام يعني الإخلاص في العمل بحيث يؤدى خالصا لوجه الله. أمّا المخلَص بفتح اللّام فهو يعني إخلاص الوجود كله لله.

ومن الواضح أن هناك فرقاً هائلاً بين أن يكون العمل فقط مخلَصالله، وأن يكون المخلوق بكل وجوده خالصاًلله.

وحدة العالم

أيكون العالم (الطبيعة وهي تساوي مخلوقات الله المكانية والزمانية) بمجموعه «واحداً» حقيقياً؟

أيلزم من توحيد الله في الذات والصفات والفاعلية أن تتمتع المخلوقات بلون من الوحدة؟

وإذا كان العالَم كالشيء الواحد المترابط فما هو شكل هذا

الترابط؟

أهو من نوع ترابط أجزاء السيارة الواحدة الذي هو ترابط عرضي وصناعي؟

أم هو من لون ٱرتباط أعضاء الجسم الواحد بذلك الجسم؟ وبعبارة اخرى نقول:

ارتباط أجزاء العالم بالعالم أهو ٱرتباط ميكانيكي أم عضوي؟

وقد تحدثنا عن وحدة العالم ومن أيّ لون من الوحدة هي في كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة»، وتكلمنا في كتاب «العدل الإلٰهي» عن أن الطبيعة «كلٌّ واحدٌ يرفض التجزئة»، وٱنعدام جزء منها يساوي ٱنعدامها كلّها، وأن فصل ما يطلق عليه اسم «الشرور» عن الطبيعة يساوي عدم الطبيعة كلها.

وقد أيّد الفلاسفة المحدثون ولا سيا الفيلسوف الألماني هيجل «اصل العضوية»، وهو يقصد به أن ٱرتباط أجزاء الطبيعة بالكلّ مثل ٱرتباط الأعضاء بالجسم. ويعتمد هيجل في إثبات هذا الموضوع على أصول يتوقف قبولها على قبول كل فلسفته. وقد اقتبس اتباع هيجل الماديون (أي أصحاب المادية الديالكتيكية) هذا الأصل منه وغيّروا عنوانه، وأسموه بأصل «التأثير المتبادل» أو أصل «الإرتباط العام بين الأشياء» أو أصل «ارتباط المتضادات». وبدأوا يدافعون عنه بشدة زاعمين ان ارتباط الجزء بالكلّ في الطبيعة إنّما هو ٱرتباط عضوي وليس ميكانيكيا. ولكنهم عندما يصلون إلى مرحلة الإثبات فإنّهم لا يستطيعون سوى إثبات الرابطة الميكانيكية.

وفي الواقع فإنه لا يمكن إثبات كون العالَم بمنزلة الجسم الواحد وكون علاقة الاجزاء بالكل هي علاقة عضوية اعتماداً على اسس الفلسفة المادية.

اما الفلاسفة الإلهيون فانهم كانوا ينظرون إلى هذا الارتباط عندما قالوا إنَّ العالم هو «إنسان كبير» ، وإن الانسان هو «عالم صغير» . ومن بين الفلاسفة المسلمين كان «إخوان الصفا» أكثرهم إصراراً على هذا الموضوع. وقد نظر العرفاء بدورهم إلى الوجود والعالم بعين واحدة قبل الحكماء الفلاسفة.

والكائنات والمخلوقات كلُّها من وجهة نظر العرفاء انما هي «مرآة للواحد» و «الشاهد للأزلي» .

«لما وقعت صورة وجهك في مرآة الكأس
طمع العارف متأثراً بشعاع الخمرة طمعا لا جدوى منه
وحسن وجهك لمّا انعكس انعكاسا واحداً في المرآة
أوجد كل تلك الأوهام التي آنبثقت من المرآة» .

والعرفاء يسمون ماعداالله بـ «الفيض المقدَّس» ، وفي مقام التمثيل يقولون إن الفيض المقدَّس مثل الشكل المخروط الذي هو من «رأسه» ـأي من ناحية آرتباطه بذات الحق ـ بسيط محض، ومن ناحية «قاعدته» منبسط وممتد.

ولا نسترسل في أحاديث الفلاسفة ولا في أحاديث العرفاء، وإنَّما نواصل الحديث عمّا يتعلَّق بموضوعنا.

لقد قلنا إنَّ حقيقة العالم هي كونها «منه» و «إليه» . فمن ناحية قد أثبت في محلّه أنَّ العالم ليس حقيقة متحركة أو سيّالة، وإنَّما هو عين الحركة والسيلان[13] . ومن ناحية اخرى فقد أثبتت ملاحظة مهمة في

(١٣) لا يمكن إثبات حقيقة أن العالم الطبيعي هو عين الحركة والسيلان إلاّ في ظل الفلسفة الإسلامية. وتدّعي بعض الأنظمة الغربية أنها قادرة على إثبات ذلك ولكنها عاجزة في الواقع عنه. وتفصيل ذلك موجود في مقال بعنوان **« التضاد والحركة في الفلسفة الاسلامية »** وهو منشور ضمن كتاب للمؤلف باسم «مجموعة من المقالات

موضوع الحركة وهي أن وحدة المبدأ والمنتهى والمسير تمنح الحركة لوناً من ألوان الوحدة.

إذن مادام العالم صادراً من مبدأ واحد ومتجهاً نحو هدف واحد وهو يتحرك في مسير تكاملي واحد فإنَّ ذلك يضفي على العالم نوعاً من الوحدة والانسجام.

الغيب والشهادة

إنَّ الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية تنظر إلى العالم على أنه مكون من مجموع الغيب والشهادة، أي إنها تقسم العالم إلى قسمين: عالم الغيب، وعالم الشهادة.

وقد ورد ذكر الغيب والشهادة بكثرة في القرآن الكريم. وأكد على الغيب، واعتبره ركناً للإيمان: «الذين يؤمنون بالغيب». (البقره/ ٣)

«وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو». (الإنعام/ ٥٩)

والغيب هو المخفي، والمخفي على قسمين: نسبي ومطلق. فالغيب النسبي هو ذلك الشيء المخفي عن إنسان واحد أو عدة أفراد بسبب بعدهم عنه أو لعلّة تشبه هذا، فمثلا تعتبر طهران لساكنها جزءاً من «عالم الشهادة» أمّا أصفهان فهي تعتبر له من «عالم الغيب». أمّا بالنسبة لساكن أصفهان فإن أصفهان جزء من عالم الشهادة وطهران جزء من عالم الغيب.

وقد وردت كلمة الغيب في القرآن بهذا المفهوم النسبي في قوله تعالى: «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك». (هود/ ٤٩)

الفلسفية».

ومن البديهي أن قصص الماضين تعدُّ غيبا بالنسبة إلى إنسان هذا العصر، أما بالنسبة إليهم أنفسهم فهي من عالم الشهادة.

ولكن القرآن الكريم يطلق كلمة الغيب في موارد أخرى على الحقائق «غير المرئية». و هناك فرق واسع بين واقع يمكن الإحساس به و لمسه ولكنه لبعده أو لمانع آخر فهو لا يرى كما كانت أصفهان مخفية عن ساكن طهران، وواقع لا يمكن الاحساس به بواسطة الحواس الظاهرة لأنه غير مادي وغير محدود ولهذا فهو مخفي.

وعندما يصف القرآن الكريم المؤمنين فيقول إنَّهم يؤمنون بـ «الغيب» فانه لا يقصد به الغيب النسبي، لأن الناس جميعا من مؤمنين و كافرين يعترفون بهذا الغيب، و كذلك عندما يقول:

«وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو».

فيحصر الغيب بذات الحق هذا الغيب ينسجم مع الغيب المطلق ولا يتلاءم مع الغيب النسبي.

وعند ما يذكر الغيب والشهادة معاً في قوله تعالى:

«عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم». (الحشر/ ٢٢)

فهو يقصد الغيب المطلق.

وهنا نتساءل:

كيف تكون العلاقة بين هذين العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة؟

أهناك حد يفصل عالم الشهادة عن عالم الغيب؟

فمثلا من هنا إلى سطح السماء يعتبر من عالم الشهادة ومن هناك فما بعد يعتبر من عالم الغيب؟

من الواضح ان تصورات كهذه ليست إلّا تصورات عامية.

وإذا فرضنا أن هناك حدّاً ماديّاً يفصل بين هذين العالمين

فسيصبح كلا العالمين ماديين وجسميين.

ولا نستطيع أن نوضح علاقة الغيب بالشهادة بتعبير مادي وجسمي، وأقصى ما يمكننا هو أن نقربه إلى الذهن بمثال علاقة الأصل بالفرع أو الشاخص والظل، فيكون هذا العالم بمنزلة انعكاس عن ذلك العالم.

ويستنبط من القرآن أن كل ما في هذا العالم فهو من موجودات ذلك العالم، وقد عرض لها «التنزل». وما ذكر في الآية السابقة باسم «مفاتح» سمي في هذه الآية باسم «خزائن»:

«وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم». (الحجر/ ٢١)

ولهذا يعتبر القرآن كل شيء وحتى الصخر والحديد انه قد «نزل»:

«وأنزلنا الحديد». (الحديد/ ٢٥)

ومن الواضح كونه لا يقصد أن الاشياء -ومنها الحديد- كانت في مكان ثم نقلت إلى مكان آخر. وإنما كل شيء يوجد في هذا الكون و «حقيقته» و «كنهه» و «أصله» موجود في عالم آخر هو عالم الغيب.

وما يوجد في العالم الآخر فـ «ظله» و «انعكاسه» الذي قد انزل موجود في هذا العالم[١٤].

«ان الفلك بما يحتوي من نجوم رائع وجميل
«وصورته التي في الاسفل هي نفسها التي في الاعلى
وصورته السفلى اذا رفعت بسلّم المعرفة
الى الاعلى فسوف تكون كالأصل

---

(١٤) تفسير الميزان- المجلد ٧- في شرح الآية (٥٩) من سورة الانعام.

وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة

واحدة سواء وجد الافراد جميعا ام لم يوجدوا.

وهذا الحديث لا يدركه اي فهم ظاهري

وحتى لو كان الفارابي او ابن سينا».

وكما أن القرآن يعرض أحيانا وتحت عنوان «الغيب» لوناً من الإيمان بالوجود الذي يعتبره ضرورياً، فهو أحيانا أخرى يطرح الموضوع نفسه تحت عناوين أخرى، من قبيل الايمان بـ «الملائكة» أو الايمان بالرسالة والرسل «ألإيمان بالوحي»:

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله». (البقرة/ ٢٨٥)

«ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً». (النساء/١٣٦)

في هاتين الآيتين ذكر الإيمان بكتب الله مستقلا، ولو كان المقصود بهذه الكتب تلك الكتب السماوية التي أنزلت على الرسل لكان ذكر الإيمان بالرسل كافيا. فيصبح ذكر هذا أيضا قرينة على أن المقصود من هذه الكتب حقائق أخرى ليست هي من ورق. وقد ذكرت في القرآن نفسه بعض الحقائق الغيبية والمخفية باسم «الكتاب المبين» أو «اللوح المحفوظ» أو «أم الكتاب» أو «الكتاب المرقوم» أو «الكتاب المكنون»[١٥]. والإيمان بهذا اللون من الكتب المتعلقة بماوراء الطبيعة إنما هو جزء من الإيمان بالإسلام.

وقد جاء الأنبياء للبشرية من أجل أن يغيّروا نظرتهم ورؤيتهم الكونية إلى الحد الذي يستطيعه الإنسان. فإذا كان تصوره لمجموع

(١٥) تفسير الميزان- في شرح الآيات الواردة فيها هذه الكلمات.

الوجود تصوراً مبهماً غامضاً فإن الرسالة الإلهية تنفي أن يكون الوجود محدوداً بالأمور المحسوسة والملموسة مما تحيط به العلوم التجريبية.

فالأنبياء يحاولون أن يرفعوا نظرة الإنسان من المحسوس إلى المعقول، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن المحدود الى اللامحدود.

ومن المؤسف حقا أن يكتسح تيار الأفكار المادية الذي أفرزه الغرب كل شيء أمامه حتى انتهى الأمر إلى أنَّ هناك فئة نشأت بيننا تريد أن تهبط بكل المفاهيم الرفيعة والواسعة التي جاءت بها النظرة الإسلامية إلى مستوى الماديات والمحسوسات.

الدينا والآخرة

ومن الأساسيات الأخرى في الرؤية الكونية الإسلامية تقسيم العالم إلى الدنيا والآخرة.

وما ذكرناه سابقا تحت عنوان «الغيب والشهادة» فهو يتعلق بعالم مقدم على هذا العالم، مدبِّر وموجه لهذا العالم.

صحيح أن الآخرة غيب والدنيا شهادة، لكنه من ناحية أخرى فان الآخرة متأخرة عن الدنيا، والإنسان يتجه إليها في طريق العودة، ولهذا فهي محتاجة للتوضيح تحت عنوان مستقل.

وعالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جئنا، أمّا عالم الآخرة فهو العالم الذي إليه نذهب، وهذا هو معنى قول علي(ع):

«رحم الله امرءً علم من أين وفي أين وإلى أين».

ولم يقل الامام:

«رحم الله امرءً علم من أيِّ شيء وفي أيِّ شيء ومن أيِّ شيء».

فلو كان قد قال هكذا لقلنا إن مقصوده:

من أيِّ شـيء قد خلقنا؟

من التراب.

وإلى أيِّ شـيء نحن ذاهبون؟

إلى التراب.

ومن أيِّ شـيء سوف نبعث؟

من التراب.

ولكان إشارة الى الآية الكريمة:

«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى».

(طه/ ٥٥)

ولكن كلام الامام (ع) كان إشارة إلى آيات أخرى من القرآن الكريم، وله مفهوم ارفع وهو:

إنَّنا من أيِّ عالَم جئنا؟

وفي أيِّ عالَم نحن الآن؟

وإلى أيِّ عالَم سوف نذهب؟

ومن وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية فإن الدنيا والآخرة ـ مثل الغيب والشهادة ـ مفهومان مطلقان لانسبيان، وبتعبير القرآن كلٌّ منهما نشأة مستقلة. والنسبي هو العمل الدنيوي والعمل الأخروي. أي إنَّ العمل إذا كان المقصود منه عبادة الذات فهو عمل دنيوي، أمّا إذا كان نفس ذلك العمل مقصودا به رضاالله فهو عمل اخروي.

وسوف نتناول الدنيا والآخرة بالبحث والتوضيح فيما بعد وتحت عنوان «الحياة الخالدة او الحياة الأخروية».

الحكمة البالغة والعدل الالهي

في الرؤية الكونية الاسلامية تطرح بعض المسائل التي ترتبط بعلاقة الله بالعالم من قبيل حدوث الكون وقدمه، وكيفية صدور الموجودات، والموضوعات الأخرى المفصلة في كتب الإلٰهيات.

وما يناسب هذا البحث هو أن نشير إلى موضوع الحكمة الإلٰهية البالغة ومسألة العدل الإلٰهي، وهذان الموضوعان متقاربان إلى حدٍّ بعيد.

أمّا مسألة الحكمة الإلٰهية البالغة فهي تطرح بهذا الشكل:

إنَّ نظام الوجود نظام يتَّسم بالحكمة، أي إن الوجود لا تتدخل فيه عوامل العلم والشعور والإرادة والمشيئة فحسب، وإنَّما هو النظام الأفضل والأصلح أيضا، وليس من الممكن أن يكون هناك نظام آخر أفضل وأصلح من هذا النظام، فالعالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة.

وهنا تطرح الإشكالات المبنيَّة على أنَّ هناك حوادث وظواهر نشاهدها في الكون وهي تتصف بالنقص أو بالقبح أو بالعبث أو بكونها شرّاً. والحكمة الإلٰهية تقتضي أن يحل الكمال محل النقص، والخير محل الشر، والجمال محل القبح، والهدف محل العبث. أمّا

البلايا والمصائب، وناقصو الخلقة، والمناظر البشعة، والأعضاء والأجزاء الزائدة في جسم الانسان والحيوان فهي تثبت أن الواقع يناقض الحكمة، والنظام العادل يقتضي أن لا يكون هناك ظلم ولا ترجيح، وأن لا توجد البلايا والآفات، بل أن لا يكون هناك فناء ولا عدم، لأنه من الظلم أن يؤتىٰ بشيء ما إلى عالم الوجود، ويذاق لذّة الوجود، ثم يبعث إلى ديار العدم. ويقتضي النظام العادل أن لا توجد النقائص من قبيل الجهل والعجز والضعف والفقر، لأنه بمجرد أن تضفىٰ نعمة الوجود على شيء فإن الحيلولة بينه وبين مؤهلات الكمال تعدُّ ظلماً.

فإذا كان النظام الموجود عادلاً فلماذا كل هذا الترجيح؟

لماذا يكون أحدنا أبيض والآخر أسود؟

لماذا يكون أحدنا قبيحاً والآخر جميلاً؟

أحدنا سالماً والآخر عليلاً؟

لماذا خلقت الموجودات بعضها بصورة إنسان، والآخر بشكل عقرب، والآخر بشكل دودة، والآخر بشكل غزال؟ ...

لماذا خلق بعضها بصورة شيطان والآخر بشكل ملك ؟

لماذا لم يُخلقوا جميعاً بشكل واحد؟

أو لماذا لم يكن الأمر بالعكس، فما كان أبيض أو سالما أو جميلا فإنه يُخلق أسودَ أو عليلاً أو قبيحا؟ وهكذا...

هذه وأمثالها تساؤلات حول العالم مطروحة للبحث، ولابدّ للنظرة الكونية التوحيدية أن تجيب عليها لأنها تعتبر العالم فعلا حكيماً لله العادل على الإطلاق.

والجواب التفصيلي لهذه التساؤلات يتطلب كتاباً ضخماً، وعلاوة على هذا فنحن قد كتبنا في هذا الموضوع كتاباً بعنوان «العدل

الالٰهي») يجيب عن هذه الإشكالات نرجع إليه القارئ الكريم، ونذكر هنا فقط بعض الأساسيات التي توفر أرضية صالحة لحل هذه الإشكالات، ونترك أمر الاستنتاج للقارئ الكريم.

أ- اصل كمال ذات الحق وغناها

لما كان الله سبحانه واجب الوجود على الإطلاق ولا يفقد أيَّ نوع من أنواع الكمال والفاعلية، فهو سبحانه لا يعمل أيَّ عمل من أجل أن يصل هو إلى هدف أو كمال ليسدَّ به نقصاً. فعمله ليس انتقالا من النقص إلى الكمال. وحكمته لا تعني أنه يختار أفضل الأهداف لنفسه ويصطفي أنظف السبل للوصول إلى تلك الأهداف. والحكمة بهذا المعنى تصدق في حق الإنسان فقط. أما الله سبحانه فالحكمة في أعماله تعني أنه يوصل الموجودات إلى كمالاتها، وإلى الغايات التي من أجلها وجدت، وعمله الإيجاد الذي هو الإيصال إلى كمال الوجود (من العدم)، أو تكميل الموجودات ودفعها نحو كمالاتها وخيراتها الذي هو لون آخر من الإفاضة والتكميل.

وقد نشأ بعض هذه الإشكالات من قياس الله على الإنسان فغالبا ما يسأل: ما فائدة المخلوق الفلاني؟ وما هي حكمة وجوده؟ والسائل هنا يتصور الله سبحانه مثل المخلوقات التي تحاول الوصول إلى أهدافها، ولكن هذا السائل لو جعل نصب عينيه كون معنى الحكمة الالٰهية أنَّ لفعله تعالىٰ غاية وليس لذاته غاية، والحكمة في كل مخلوق غاية مودعة في كيان نفس ذلك المخلوق والله سبحانه يدفعه نحو تلك الغاية. لو أدرك السائل هذا الامر؛ لا تضح لديه الجواب عن كل تلك التساؤلات.

ب- أصل الترتيب

يوجد للفيض الإلٰهي -وهو فيض الوجود الشامل لكل العالم- نظام خاص. فبين المخلوقات يوجد لون من التقدم والتأخر، والعلية والمعلولية، والسببية والمسببية، وهذه الأمور لا تتخلف أبداً، أي إن أيَّ موجود لا يستطيع أن يتجاوز رتبته الخاصة به ليحتل رتبة موجود آخر. ويلزم من هذا أن يكون بين المخلوقات آختلاف من حيث النقص والكمال والشدة والضعف. وهذا الاختلاف والتفاوت من لوازم مراتب الوجود، وليس ترجيحاً بلا مرجِّح ليعدَّ دليلاً ضدَّ الحكمة والعدل، ولا يتحقق الترجيح الظالم إلّا عندما يكون هناك موجودان يتمتعان بقابلية واحدة لدرجة معينة من الكمال ثم يعطىٰ أحدهما ويُمنع الآخر.

أمّا عندما يكون الاختلاف والتفاوت ناشئاً من القصور الذاتي فإنَّه لن يكون هناك ترجيح.

ج- أصل الكلية

ومن أخطائنا التي تنشأ من قياس الله على الإنسان أنَّ الإنسان عندما يتخذ قراراً ببناء منزل له في زمان معين ومكان خاص وظروف محددة فإنَّه يوفر مقداراً من الآجر والطين والإسمنت والحديد، ويقيم بين هذه الأشياء -التي لا ترتبط برابطة ذاتية- روابط صناعية، فتكون النتيجة البيت الذي أراد.

أمّا مع الله فكيف يكون الحال؟

أيكون فعل الله من هذا القبيل؟

أيكون صنع الله المتقن من قبيل الروابط الصناعية والمؤقتة بين

الأشياء الغريبة عن بعضها؟

إن إيجاد مثل هذه الروابط الصناعية والمؤقتة من أعمال المخلوقات كالإنسان الذي هو جزء من النظام ومحدود النشاط بحيث يستفيد من القوى والخواص الموجودة والمخلوقة للأشياء. فعمل المخلوقات وفاعليتها تنحصر في حدود الفاعلية الحركية ولا تمتد إلى الفاعلية الإيجادية. أي تنحصر فاعليتها في حدود إيجاد الحركة ـ القسرية لا الطبيعية ـ في شيء موجود. أمّا الله سبحانه فهو فاعل إيجادي يوجد الأشياء بكل قواها وخاصياتها.

مثلا إن الانسان يستفيد من النار والكهرباء الموجود وهو ينظم احياناً هذا العمل الجزئي بشكل معين ليستفيد منه، وينظمه أحياناً أخرى (وفي ظل ظروف أخرى وذلك عندما يعود عليه بالضرر) بشكل آخر لا يظهر معه أثر للنار ولا للكهرباء.

ولكن الله هو خالق الكهرباء والنار وموجدهما بكل خواصهما.

ولازم وجودهما أنّهما تدفئان أو تحرقان أو تحرّكان. والله لم يخلق الكهرباء ولا النار لشخص معين ولا لحالة محددة، فمثلاً تدفئ البيت المتواضع للفقير ولكنها لا تحرق ملابسه عندما تقع عليها، وإنما خلق الله النار وخاصيتها الإحراق. إذن لابدّ من النظر إلى النار بشكل كلّي في نظام العالم، والتحقق من أن وجودها لازم ومفيد وموافق للحكمة، ولا يجوز النظر إلى الجزئيات، والتساؤل بأن النار في المورد الكذائي وللشخص الفلاني: أهي مفيدة ومن الخير والحكمة؟ أم لا؟

وبعبارة أُخرى نقول: علاوة على وجوب أخذ غاية الفعل ـ في الحكمة الإلٰهية ـ بعين الاعتبار وليس غاية الفاعل، ومعنى حكمة الله عندئذ هو إيجاد أفضل الأنظمة لإيصال الموجودات إلى غاياتها، وليس بمعنى توفير أفضل الوسائل للخروج من النقص إلى الكمال ومن القوة

إلى الفعل ليصل إلى أهدافه الكمالية. أجل علاوة على هذا لابدّ وأن نعلم أن غايات فعل الله غايات كلية وليست غايات جزئية، فالغاية من خلق النار هي الإحراق بشكل كلّي، وليست الغاية منها الإحراق الجزئي الفلاني الذي قد يكون مفيداً أحيانا لفرد معين، ولا الإحراق الجزئي الآخر الذي قد يلحق ضررا أحيانا بفرد آخر.

د- لا يكفي لوجود حقيقة او واقع ما إحراز الإفاضة (الفيض) بالنسبة الى الله سبحانه وكونه تام الفاعلية، وانما يوجد شرط آخر وهو قابلية القابل. وهذه القابلية تكون في موارد كثيرة منشأً لحرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات والكمالات. وهي السر في ظهور بعض النقائص من قبيل الجهل والعجز من حيث النظام الكلي ومن ناحية ارتباطها بواجب الوجود.

هـ- كما أن الله سبحانه واجب الوجود بالذات فهو واجب من جميع الجهات، ومن هنا فإن من المستحيل أن تتحقق قابلية الوجود لشيءٍ مّا ثم يمسك عنه من ناحية الله فيض الوجود.

و- الشرور والنقائص إما أن تكون عدمية من قبيل الجهل والعجز والفقر، وإمّا أن تكون وجودية ولكنها شرٌّ من ناحية كونها منشأً للعدم، مثل الزلازل والمكروبات والسيول والبَرَد.

والأمور الوجودية التي ينشأ منها العدم ليست شرّاً إلّا من حيث الوجود الإضافي والنسبي، وذلك عند قياسها إلى الأشياء الأخرى، وهي ليست شرّاً من حيث وجودها في أنفسها. أي إنَّ كلَّ واحد من هذه الشرور ليس شرّاً لنفسه وإنّما هو شرٌّ لغيره، والوجود الحقيقي هو وجود الشيء لنفسه، أمّا وجود الشيء لغيره فهو وجود إضافي ونسبي، وهو أمر اعتباري وانتزاعي، ومن اللوازم التي لا تنفك عن الوجود الحقيقي.

ز- لا تشكل الخيرات والشرور صفّين منفصلين ومستقلين، وإنّما الشرور لوازم وأوصاف غير منفكة عن الخيرات. ومنشأ الشرور العدمية هو عدم قابلية القابل، ولهذا فبمجرد حصول قابلية القابل فإن الوجود يفاض عليه من قبل واجب الوجود ولا يتخلف هذا أبدا. اما منشأ الشرور الوجودية فهو تلازمها مع الخيرات وكونها غير منفكة عنها.

ح- ليس هناك شرٌّ محض إطلاقاً، وإنّما كل أمر عدمي فهو بدوره مقدمة لخير وكمال وأمر وجودي، فالشرور سلَّمٌ للتكامل، وهذا هو معنى قولهم: في كل شر يكمن خير، وفي كل عدم يختفي وجود.

ط- القانون والسنة

لما كان العالم سائراً حسب نظام العلة والمعلول، وهذا النظام كلّيٌّ، فالعالَم إذن يجري حسب القوانين والسنن. والقرآن يؤيد هذا بصراحة كاملة.

ي- لمّا كان العالَم سائراً حسب نظام كلي لا يتخلّف، فهو في ذاته كلٌّ واحدٌ يرفض التجزئة. أي إن الخلقة بمجموعها تشكل تركيبا عضوياً واحداً. إذن ليست الشرور والأمور العدمية فقط لا تقبل التفكيك عن الخيرات والأمور الوجودية، وإنّما الكون بكل أجزائه يرفض التفكيك والتجزئة لأنه كلٌّ واحدٌ و«آنعكاسٌ» واحد.

وبناءً على هذه الأصول العشرة فإنَّ الذي له إمكانية الوجود هو النظام الكلي الذي لا يتغيّر. إذن يدور أمر العالَم بين أن يوجد بهذا النظام المعيَّن، أو أن لا يوجد إطلاقا. ومن المستحيل أن يوجد بغير نظام أو بنظام آخر، كما لو حلَّت العلل محلَّ المعلولات، أو المعلولات

محلّ العلل.

فالمطروح للبحث ـمن ناحية الحكمة البالغةـ هو أن يوجد العالم بهذا النظام المعيَّن، أو ان لا يوجد إطلاقا. ومن البديهي أن الحكمة تقتضي الأفضل وهو الوجود وترفض العدم.

وما له إمكانية الوجود أيضا إنَّما هو وجود الأشياء بكل لوازمها وخواصّها التي لا تنفك عنها، أمّا فصل الوجود والخيرات عن العدم والشرور فهو خيال محض ووهم خالص لا يمكن تحققه. إذن ما هو مطروح للبحث ـمن ناحية الحكمة البالغةـ هو وجود الخيرات والشرور معا، أو آنعدامها جميعا. أمّا وجود الخيرات وآنعدام الشرور فهو مستحيل.

وما له إمكانية الوجود أيضا هو مجموع العالم بشكل كلٍّ واحد مترابط الأجزاء، وليس وجود جزء وآنعدام جزء آخر، فالمطروح للبحث ـمن ناحية الحكمة البالغةـ هو وجود الكلّ أو آنعدامه، وليس وجود جزء وآنعدام جزء آخر.

إذا آستطعنا أن نهضم هذه الأصول المذكورة فهي كافية لدحض كلّ الشبهات والإشكالات الواردة على الحكمة البالغة والعدل الإلٰهي. ومرة اخرى أعيد القارئ الكريم إلى كتاب «العدل الإلٰهي»، وأرجو العذر منه لأنَّ الضرورة قد قادتني لتناول هذا الموضوع على مستوى أرفع من مستوى هذاالكتاب.

وفي الختام فإنَّ لبحث «العدل» ماضياً تاريخياً خاصاً بين المسلمين بحيث أدرج ضمن أصول المذهب الشيعي، أي إن الشيعة نظروا إلى العدل على أنه أصل من أصول الاسلام، ولهذا لا نرى الإشارة إلى شيءٍ من هذا أمراً خاليا من الفائدة.

نظرة تاريخية لأصل العدل
في الثقافة الاسلامية

يعدُّ الشيعة أصل العدل واحداً من أصول الدين. وقد ذكرنا في مقدمة كتاب «العدل الإلٰهي» أنَّ أصل العدل في الثقافة الإسلامية ينقسم إلى العدل الإلٰهي، والعدل الإنساني، والعدل الإلٰهي ينقسم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي. والعدل الإنساني ينقسم أيضا إلى العدل الفردي والعدل الإجتماعي. والعدل الذي يعتبر من مختصات المذهب الشيعي والذي يعدُّه الشيعة واحداً من أصول الدين إنَّما هو العدل الإلٰهي. وهو العدل الذي يدخل ضمن الرؤية الكونية الاسلامية.

والعدل الإلٰهي يعني الاعتقاد بأنَّ الله عادل في أفعاله في النظام التكويني وفي النظام التشريعي ولا يظلم أبداً.

والسبب في اعتبار العدل أصلا من أصول المذهب الشيعي هو ظهور فئة بين المسلمين تنكر ٱختيار الإنسان وحريته. وقد ٱعتقد هؤلاء بالقضاء والقدر الإلٰهي بشكل يتناقض تماماً مع حرية الإنسان. وأنكروا أصل العلَّة والمعلول، والسبب والمسبَّب في النظام الكلِّي للعالم وفي السلوك الإنساني، وٱعتقدوا أن القضاء الإلٰهي يتدخل في الأشياء بصورة مباشرة. وبناءً على هذا فإنَّ النار ليست

هي التي تحرق وإنَّما الله هو الذي يحرق، وقطعة المغناطيس ليست هي التي تجذب الحديد، وإنَّما الله (وبشكل مباشر) هو الذي يجذب الحديد نحو المغناطيس. والإنسان ليس هو الذي يفعل الخير أو الشر، بل الله هو الذي ينجز بصورة مباشرة أعمال الخير أو الشر في الكيان الإنساني.

وفي هذا المضمار تطرح مسألة مهمة وهي: إذا لم يكن هناك نظام العلّة والمعلول، وإذا كان الانسان لا دور له في آختيار أعماله، فماذا نقول عن الجزاء والثواب والعقاب؟

فلماذا يمنح الله الثواب لبعض الناس ويدخلهم الجنة، وينزل العقاب بالبعض الآخر ويقذف بهم في النار، بينما هو الذي قد فعل الأعمال الطيبة والأعمال السيئة؟

ومجازاة الإنسان في الوقت الذي ليس له أيُّ آختيار أو حرية إنَّما هو ظلم ومخالف لأصل العدل الإلٰهي الثابت بالقطع واليقين...

وقد نفى الشيعة وفئة من أهل السنة (تسمَّى بـ «المعتزلة») موضوع جبرية الإنسان، مستندين إلى أدلّة قطعية من عقلية ونقلية، وأنكروا أن القضاء والقدر الإلٰهي يعمل في الكون بشكل مباشر، وآعتبروا هذه المسألة منافية لأصل العدل، ولهذا عرف هؤلاء بـ «العدلية».

ومن هنا يُعلم أن أصل العدل وإن كان أصلاً إلٰهياً أي يتعلق بإحدى صفات الله، ولكنه أصل إنساني أيضا، أي يرتبط بحرية وآختيار الانسان، فالاعتقاد بأصل العدل عند الشيعة والمعتزلة يعني الاعتقاد بأصل حرية الانسان ومسؤوليته ومساهمته في البناء والتنظيم.

والتساؤل الذي يشيع في عصرنا حول العدل الإلٰهي يتعلق باللّامساواة الاجتماعية.

فبعض أبناء عصرنا يتساءل:

لماذا كان بعض الأفراد قبيحاً والبعض الآخر جميلاً؟

بعضهم سالماً والآخر مريضاً؟

بعضهم مرفّهاً والآخر محروماً؟

بعضهم مسيطراً والآخر محكوماً؟

أليست هذه الألوان من اللّامساواة مخالفة للعدل الإلٰهي؟

ألا يلزم من العدل الإلٰهي أن يكون كل الأفراد متساوين من حيث الثروة والعمر والأولاد، والمراكز الاجتماعية والشهرة والمحبوبية، وأن لا يكون هناك أيُّ آختلاف بينهم في هذا المجال؟

أيمكن أن يكون هناك مسؤول عن هذه اللّامساواة غير القضاء والقدر الإلٰهي؟

إن منشأ هذا السؤال شيئان:

الأول: عدم الإلتفات إلى كيفية جريان القضاء والقدر الإلٰهي، فالسائل يتخيَّل أن القضاء والقدر الإلٰهي يعمل بشكل مباشر.[16] فمثلا تحمل الثروة وبدون وساطة أي سبب أو عامل من خزانة الغيب الإلٰهي وتقسّم بين الناس. وهكذا السلامة والجمال والقوة والمناصب والأولاد وسائر المواهب.

وقد أغفلت هنا هذه الملاحظة وهي أنه لا يقسم أيُّ رزق ـ مادياً كان أو معنويا ـ بصورة مباشرة من خزانة الغيب، وإنّما أوجد القضاء والقدر الإلٰهي نظاماً وسلسلةً من السنن والقوانين، فمن أراد شيئا فعليه أن يطلبه عن طريق ذلك النظام وتلك السنن والقوانين.

---

(١٦) تناولنا موضوع القضاء والقدر الإلٰهي بشكل مفصل في كتابنا: «الانسان والمصير».

«المؤلف»

الثاني: عدم الالتفات إلى موقع الإنسان بعنوان كونه موجوداً مسؤولا مكلّفاً بالمحاولة لتحسين حياته، وبالمقاومة ضد العوامل الطبيعية من جهة وضد عوامل السوء الاجتماعية والظلم الإنساني من جهة أخرى.

فإن سادت في المجتمع اللّامساواة وكان بعضهم منعَّما وتحت تصرفه سفن وسفن من النعم، وكان البعض الآخر محروما ومغرقا في بحار وبحار من المحنة فإنَّ المسؤول عن ذلك ليس هو القضاء الإلٰهي وإنَّما هو الانسان الحر المختار المسؤول عن هذه اللّامساواة.